

# مَقَالَاتُ الْفِكْرِ الْفَلَسْفِيِّ الْمَعَاصِرِ

دكتور  
عبد الوهاب محمد  
أستاذ الفلسفة المساعد  
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية  
٤٠ ش. سويف - الإسكندرية  
٤٨٣ - ١٦٣



# الفصل الأول

## علوم الإنسان والأنثروبولوجيا

ويشمل :

- (١) الوضع الحالي لعلوم الإنسان .
- (٢) علوم الإنسان والفلسفة .
- (٣) تصنيف علوم الإنسان .
- (٤) صعوبة البحث في علوم الإنسان .
- (٥) ظهور الأنثروبولوجيا .
- (٦) معنى البناية أو « البنيوية » .





# علوم الانسان والانثروبولوجيا

## الوضع الحالي لعلوم الانسان :

قبل أن نتحدث عن الانثروبولوجيا بوجه عام والانثروبولوجيا البنائية بوجه خاص لابد لنا من أن نحدد الموقف بالنسبة للوضع الحالي لما يسمى بعلوم الانسان .

يتمسك العديد من الباحثين بالتمييز بين علوم السالية وعلوم اجتماعية (1) . وهم يهدفون من ذلك إلى وضع الجانب الفعاري في مقابل ما هو مكتسب تحت تأثير الظروف الطبيعية أو الاجتماعية . ويرى جان ياجيه (2) أن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل بمجتمعه بوجه خاص . وحيث أن هذا الفصل غير ممكن بدليل أن الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الإلتواء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر جان جاك روسو ، لذا فإن هذا كله يجعلنا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم المسماة اجتماعية والأخرى المسماة انسانية .

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يخفف من حدته تبادل مناهج البحث بينهما . فعلوم الانسان تستعمل المناهج الإحصائية وحساب

---

(1) Piaget Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (ed. Gallimard), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأبضا نماذج مجردة سبق تلويرها في ميدان العلوم الطبيعية مما دفع البعض إلى القول بأن في هذا التقارب خطر إضعاف للعلوم الإنسانية والقضاء على أصالة السلوك الإنساني . غير أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كوت لنفسها بعض الطرائق المنهجية الرياضية الجديدة التي ظهرت بدورها في حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأهدتها بحلول لم تكن متوقعة في كثير من الأحيان .

وإذا كانت العلوم التي جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان هي التي سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده في الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعني أنها والمنطق شيء واحد (١) غير أنه في المنطق لا ينبغي أن نهمل الإنسان . فإذا كان المنطق هو نسق من البديهيات فلا بد عندئذ من الرجوع لبداية الإنسان التي هي سابقة على تلك البديهيات .

المنطق إذن ينتمي إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمي لعلوم الإنسان (٢) . بل إن علم الفيزياء وهو علم طبيعي لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بنامات منطقية رياضية هي نتاج نشاط إنساني . وفي النهاية فإن نسق العلوم يتخبط في حلزونات لا نهاية له (٣) . وهو لا يدور في حلقة مفرغة وإنما يعبر في صورته العامة عن حركة جدلية بين الإنسان الدارس وبين الموضوع للدروس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الإنسان رغم كونها الأكثر تعقيدا والأكثر

(1) Ibid., P. 99.

(2) Ibid.,

(3) Ibid., P. 105.

صعوبة تحتل مكانة مفضلة في دائرة العلوم Le cercle des sciences ، وهي باعتبارها علوم الانسان الدارس Sciences du sujet الذي يثنى باقي العلوم ، لا يمكنها أن تفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان الدارس مركزه الحقيقي كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائي وبيولوجي وبين نقطة ابتداء بخلافه بفعل العمل الانساني والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولة الانسجام الداخلي لدائرة العلوم هذه .

#### علوم الانسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تنسيق عام للقيم الانسانية . فهي تصور للعالم لا يضع في اعتباره فقط المعارف المكتسبة وتقد هذه المعارف ، ولكن أيضا المعتقدات والقيم المتعددة للانسان في كل انشطته (١) .

وقد انفصل عن الفلسفة في القرن التاسع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضاً المنطق . ورغم ذلك فإن علم النفس وعلم الاجتماع ما زالا يحتلان مكاناً هاماً في تفكير فلاسفة معاصرين أمثال ميلوروت وجان بول سارتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والإثنولوجيا ذوّت تكوين فلسفي (٢) . وسنرى في الفصول القادمة أن النظرية الإثنولوجية عند لينى ستروس لها هي نفسها بعداً فلسفياً سنحاول أن نلقى عليه الضوء في هذا البحث .

كتب جان يياجيه في فصل بعنوان العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى ، (٣) :

(1) Ibid., P. 26,

(2) VIET Jean, Les sciences de l'homme en France, Mouton & CO, MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAGET Jean, Epistemologie des sciences de l'homme, P. 81.

« إن رجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه ينخرط دائماً في اتجاه فلسفي أو إيديولوجي . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية في الأبحاث الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يخص بعض المسائل التي تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الأمبيريقية التي أرمى دعائمها لوك وهيوم والتي أصبحت تقليداً لدى الإيديولوجيات الأنيموسكسونية والتي كانت الوضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هي التي مهدت لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية المرتبطة بأسماء Frazer ، Tylor (١) .

وكتب في فصل لاحق يقول :

« ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضي الفلسفي أو عن العادات العقلية لكل من فريزر أو لين بربل أو لين ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا معرفة ذلك عندما نفحص ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى الشعوب التي يندسونها : والمشكلة الآن هي أن نعرف ما إذا كانت قوانين ترابط الأفكار التي نكلم عنها الأول أو الناحية المنطقية التي قال بها الثاني أو البنائية عند الثالث ، نقول أن المشكلة هي أن نعرف ما إذا كانت كل هذه التفسيرات هي الأقرب إل نفرض الأفراد في الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب إلى نفوس هؤلاء الباحثين » (٢) .

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الاجتماع والأنثولوجيا وعلم اللغة : فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء على النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

(1) Ibid., p. 81-82

(2) Ibid., p. 58.

تحليل عمليات التفكير الإجتماعى وتغير الثقافات والحضارات يحتل مكانا هاما في تكوين مفاهيم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل المادية التاريخية والوجودية تصر على إنخراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا) في الوسط الإجتماعى ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد وجدت نتيجة لإعتبارات جديدة قدمتها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا ممكنا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث في علوم الإنسان المختلفة يميل الآن — في فرنسا — إلى الانفصال عن الفلسفة (١). فن الواضح مثلا أن علماء النفس اليوم أكثر إستجابة للأ نموذج الذى تقدمه أمامهم العلوم المضبوطة والطبيعية أكثر من إستجابتهم لإمكانية إقامة عليهم على أسس فلسفية مأخوذة من فينومينولوجيا هيرل Husserl . كما أن علماء الإجتماع الذين يسرون على الخط الذى رسمه كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمنهجه التحليلي أكثر من إهتمامهم بفلسفة التاريخ. وسنرى موقف ليني ستروس في الأنثولوجيا ، وهو إن لم يؤد إلى رفض الفلسفة فإنه قد وضعها بين قوسين .

وينبغى إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفى ، أن ندرك أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . فهذا الأخير يبحث عن اليقين وبالتالى عن المنهج الذى أثبت جدارة حقيقية . وهو لهذا يبتعد عن الفلسفة (٢).

### تصنيف علوم الانسان :

إن التصنيف الذى يتفق عليه معظم الباحثين في علوم الإنسان يجعلها تندرج

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme en France, p. 78.

(2) Ibid., p. 78.

نصت فئات أربع (١) هي :

(١) العلوم النوموتيقية *Sciences nomothétiques* أى تلك التى تبحث عن إستخلاص « قوانين » ، بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وقابلة لسيا ويمكن التعبير عنها فى صورة ( وظائف ) رياضية ؛ أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمناه العلمى وعلم الإجتماع وعلم الإيتولوجيا وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان هي بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن ( قوانين ) .

(٢) العلوم التاريخية وهي التى يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الإجتماعية خلال الزمن .

(٣) العلوم القانونية .

(٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفئة الأولى فقط (٢) هي الجديرة باسم « علوم الانسان » . وليس معنى هذا أنها هي فقط التى تهتم بالانسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هي علوم الفئة الوحيدة التى يمكن أن يطلق عليها لفظ « علوم » بالمعنى الذى ننشده فى العلوم المضبوطة .

الاشروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النوموتيقية ، وهي فى عاوتها لأن نمحو - ندر العلوم المضبوطة يواجهها ما يواجه سائر العلوم النوموتيقية من صعوبات فى النهج .

(1) Ibid., p. 34.

(2) Ibid. , p. 34.

### صعوبة البحث في علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم التوموتيتيقية يتجه مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلاشك نفتقر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المتغيرات . وإذا صح هذا بالنسبة لمعظم العلوم التوموتيتيقية فإنه ينطبق بالآخرى على علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية في علوم الإنسان بوجه عام تنشأ بلاشك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتبارها موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتبارها هو الشخص الذي يدرس . ورغم أن الإثنولوجيا تنفرد بين علوم الإنسان في أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المعطيات الموجودة في المجتمع أدوات تصورية هي ضرورة لتفسير هذه المعطيات .

### ظهور الأنثروبولوجيا :

إن التركيب اللغوي لكلمة "أنثروبولوجيا" ، يعنى أنها العلم الذى يدرس الإنسان . ويرى ليسى ستروس أن "الأنثروبولوجيا" هي نسق للتفسير يضع في الاعتبار التواحي الفيزيائية والفسولوجية والسيكلوجية والاجتماعية لكل أنواع السلوك ، (١) .

ظهرت الأنثروبولوجيا قبل ظهور علم الاجتماع وذلك بناء على رغبة الغربيين في معرفة المجتمعات التي تعيش خارج نطاق عالمها المألوف (٢) . ومن

(1) Levi - Strauss Claude : Introduction a L'oeuvre de Mauss "Sociologie & Anthropologie" , P. U. F. 1950 , P. XXV .

(2) Golfen Jean, Les 50 mots Cles de La Sociologie, privat, Toulouse 1972, p. 16.

العوامل التي عجلت بتقدم علم الأنثروبولوجيا مذهب التطور والتقدم التكنولوجي والدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبل التاريخ<sup>(١)</sup>.

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١):  
(١) الأنثروبولوجيا الطبيعية: وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من الصور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس.

(٢) الأنثروبولوجيا الثقافية: وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية. وهي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها مباشرة. وهي في هذا تفرق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر إلى أن يعيش مع الشعب المدروس ويصبح كأي فرد فيه. وقد ظهرت الأنثروبولوجيا كعلم عندما تعذر على القريب أن يسود العالم سياسيا (٢). لذا فإنه ابتداء من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر اهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة وعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣).

(٣) الإيكولوجيا: وهي العلم الذي يدرس العلاقة بين الإنسان ككائن بيولوجي وبين البيئة الطبيعية.

(٤) علم اللغة . La Linguistique

---

(1) Ibid., p. 17.

(2) Cressant pierre, "Lévi - Strauss", ( Psychothèque, éditions Universitaires), 1970, p. 23.

(3) Golfin Jean, "50 mots - clés de la Sociologie", p. 18.



وفي السنوات الأخيرة نرى علم الأنثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بصفاً جديداً. فهو الآن يعني « نظرة للإنسان » *Une Vision de l'homme* أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو عقيدة قدور معطياتها حول موضوع الإنسان ، أي ظاهر ما يسميه جولفان *Jean Golfin* : الأنثروبولوجيا المذهبية *Anthropologie doctrinale* (١). وعلى سبيل المثال فجميد جان بول سارتر يرى في إقامة « أنثروبولوجيا فلسفية ، السبيل الوحيد إلى فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع التقليدي وشق الدراسات الأنثروبولوجية للمعرفة ، يرى أنها جميعاً تستخدم العقل التحليلي ، وأنها عاجزة تماماً عن تحقيق هذا الهدف (٢) .

وسنجد أيضاً في هذا البحث أن ليفي ستروس رغم حرصه على أن يثنى « لأثروبولوجيا عليية هي الأنثروبولوجيا البنائية إلا أن هذه الأخيرة قد تخفضت ها يمكن أن نسميه « فلسفة أنثروبولوجية » .

معنى البنائية :

يرى البعض أن لفظ البنائية « يعني الآن ، في الإستعمال الشائع ، فلسفة جديدة في الحياة مثل كلمة «ماركسية» وكلمة «وجودية» (٣).

أما دائرة معارف لاروس (٤) فقد أوردت أن البنائية ليست مذهباً كما أنها

(1) Ibid., p. 18.

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ( مكتبة مصر- الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨ ) .

(3) LEACH Edmund : *Lévi-Strauss*, Seghers, Paris, 1970, P. 30.

(4) Voir : *Structuralisme* in *Grand Larousse Encyclopédique* *Supplément* de A à Z, 1968.

ليست متمجاً وإنما من اتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلى  
تفسير الظاهرة الإنسانية بدمها إلى كل منظم Ensemble Organise ويحقق  
كثير أمبار André Clarambard مع ما لورثته دائرة معارف لادروس،  
ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هي تيار فكري مباحث  
موجود لدى فلاسفة مثل فوكو Michel Foucault صاحب الكلمات  
والأشياء، ولاكان Lacan صاحب كتابات، و Ecrits (١٩٦٠).

والبنائية ظهرت أصلاً عند علماء اللغة كتيار على مهد له إنتشار المنطق  
الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية. والبناء عند علماء اللغة هو ترتيب العناصر  
المعينة لتشكيل الشكل،

ولتوضيح معنى البناء أورد كثير أمبار المثال الآتي :

.. ولأن تحليل بناء السيارة لا يعني فككها أو تفكيكها إلى قطع صغيرة، وإنما  
يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض، وكذلك تفعل نفس الشيء مع بقية  
أجزاء جسم السيارة لتعرف استخدام كل عنصر. وذلك لأن السيارة معدة  
كوسيلة للانتقال أي الاتصال. وهذه الوظيفة هي التي تسيطر على ترابط جميع  
العناصر المكونة للشكل أي البناء.

وبينى أن لذكر بأن اللغة هي أيضاً وسيلة اتصال. وهذه الثانية أو الوظيفة  
تؤدي إلى ظهور البناء القوي.

Cette finalité, cette "fonction" commande sa structure.

(١) ميشيل فوكو. هو فيلسوف وجعل من فرنسي (١٩٢٦ -). وقد خصصنا  
له بحثاً مستفيضاً بعنوان البنية بين العلم والفلسفة عند ميشال فوكو، نشرته  
دار المعارف. أما جلال فخر طييب، عالم نفس فرنسي (١٩٠١ -)،  
ربما يقس لنا الكتابة عنه مستقلة.

فعل اللغة يهدف إذن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أى التى تسمح للبناء بأن يمارس وظيفته ، (١).

والبنائية تظهر أيضا كتيار على عند لينى ستروس صاحب الأنتروبولوجيا البنائية. وهو يعتبر سيد الاتجاه البنائى فى فرنسا الآن . وسنخصص الفصل الثالث والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الاتجاه البنائى عنده .

غير أننا قبل أن نعرض لمحة المنهج البنائى ( أو البنىوى ) فى تحليل الظواهر ينبغي أن نتعرف أولا على الصعوبات التى واجهت الباحثين قبل لينى ستروس بسبب قصور المنهج العلمى لنسهم ، وموقف لينى ستروس نفسه من هذه الصعوبات ، ثم التكوين العلمى الخاص الذى ألهم لينى ستروس بهذه الوثيقة الجريئة ، وهى الموضوعات التى سنعرض لها فى الفصل القادم .

---

(1) André Cierambard, Structuralisme in "Dictionnaire des grandes philosophies", Privat, Toulouse, 1973, P. 365.



## الفصل الثاني

« المشكلة الإثنولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس »

ويشمل :

- (١) الاتجاه التاريخي للمقارن .
- (٢) الاتجاه الوظيفي .
- (٣) ليفي ستروس وعلوم الأثرية الثلاثة ( الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي ) .
- (٤) علم اللغة .

## المشكلة الاثنولوجية وجراحة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة في الحل الاجتماعي تتطلب ملاحظة مستمرة ودقيقة للؤسسات الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والفنون التقنية لمجتمع معين . وهذا هو دور الاثنوجرافيا باعتبارها علم وصفي . أما الاثنولوجيا فانها تمثل خطوة نحو التركيب Synthese . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الاثنولوجيا تنحصر في هذه النقطة . وإذا كانت الظاهرة الاجتماعية الملاحظة ، أيا كانت ، يستطيع الاثنوجرافي أن يعطى لها وصفا مفصلا ، وأن يحل علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعي للشعب المدروس ، فإن الاثنولوجي ، ابتداء من هذه المعطيات يلاحظ أن هذه الظاهرة الاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

- وإذا كان البحث العلمي يهدف إلى رد هذه الكثرة العديدة إلى الوحدة فما العمل إذن ؟

لقد ظهر اتجاهان للحل خارج فرنسا هما : الاتجاه التاريخي المقارن ، والاتجاه الوطني .

### الاتجاه التاريخي المقارن :

ساد هذا الاتجاه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند أمثال تايلور Tylor ( ١٨٣٢ - ١٩١٧ ) الانجليزي وفرايزر Franz Boas الأمريكي ( ١٨٥٨ - ١٩٤٢ ) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هي التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات الانسانية ، أما الجماعات البدائية فهي تمثل مراحل سابقة

للتطور (١) . ولذا فهو يبحث عن العنصر البدائي ثم يكون قانون تبعي للتطور  
Une Loi génétique d' évolution ، أى أنه يصف مراحل التطور  
لكي يفهم نظام تتابع النظم الاجتماعية .

والمشكلة هنا أن نحدد معك أو معيار التطور الذى يجب أن نتمسك به .  
أهى درجة التثنية الاجتماعية le degré de Socialisation

أو حالة الفن التقنى L'état des techniques ، أو كمية الطاقة المتوفرة  
فى كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراد هذا المجتمع . . . إلخ . أن البحث عن هذه  
المعايير يجعلنا أمام عدد لا محدود من القوائم المتناهية (٢) فضلا عن أن التاريخ  
ينقصه المعطيات . والقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد إلى مرحلة من مراحل تطور  
ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التدليل على صحته ، كما أنه مزج للتاريخ  
بفلسفة التاريخ لا تصمد أمام النقد ، فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن سبب الاتجاه نحو التفسير التاريخى يقول ليفى ستروس (٣) « إن تعدد  
البصور الاجتماعية منتشرة فى المكان على نحو ما يراه الأثنولوجى ، يجمعها تظهر  
وكأنها نسق غير متصل الحلقات . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمنى ( أى عامل  
الزمن ) يمكن للتاريخ أن يضمن عدم انفصال هذه الحلقات ، كما أنه يضمن  
الانتقال من حلقة لأخرى بطريقة متصلة . . ويلاحظ ليفى ستروس أيضا أن

---

(1) LEVI - STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale»,  
Plon, 1958, P. 6.

(2) Ibid. , P. 6 .

(3) LEVI - STRAUSS Claude, «La pensée Sauvage» Plon,  
1962, p. 339.

هذا التفسير يرتكب خطأ منهجيا . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستنتج تطابقا بين هذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على اشتباهه على خطأ منهجي ، فإنه مع ذلك تكذبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهذا الاتجاه - بالتجريد - أن يعزل بعض عناصر ثقافية متنوعة ليرى فيها علاقات تقارب أو تباين مطرد تماما كما يفعل عالم الحفريات فيما يختص بتطور الأنواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسهم والفأس أجاسا (كان السهم على هيئة كذا في ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا في ثقافة متقدمة الخ . ) .

ويرد ليفي ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه التاريخي فيما يختص بعلاقة التكاثرات البيولوجية لأن الحصان يلد حصانا مثلا ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لا يلد فأسا . إذ التشابه بين أداتين أو تقاربهما الشديد يخفى دائما وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الاتصال موجود أصلا لأن الأداة لا يمكن أن يتولد عنها أداة أخرى ، فكلاهما يتولد عن نسق من التمثلات Un système de représentations . هكذا كان استعمال الشوك للأكل في أوروبا ، واستعمالها في بولنيزيا لنفس الغرض في واجبات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية l'école diffusionniste فإنها هي الأخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذي يتبعه لسان Caduevo في البرازيل بالرسم على أجسادهم ، فإنا نجد تشابها كبيرا بين هذا الفن وغيره

---

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», Unesco, Paris, 1952, P, 252.

(2) LEVI-STRAUSS, «Anthropologie Structurale», P. 7.



في مجتمعات أخرى في الصين القديمة والـ Maori في زيلانده الجديدة ، وبدائي ما قبل التاريخ في بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هذا التشابه بين ثقافات تتباعد في الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض أنتشار هذا الفن عن طريق الاتصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل افتراضيا وإثنولوجيا (١) وإذا سئل فإنه يجب بالنسبة (٢)

ويستطرد ليفي ستروس :

« إن ما يحمل هذه الدراسات غنية الآمال ، أنها لا تشير إلى دور العمليات الشعورية واللاشعورية ، والتي تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتؤدي إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق إستعارتها من الخارج . إن هذا البحث يبدو لنا من أهم أهداف الإثنوجرافى والمؤرخ ، (٣) .

وقد حاول فرانز بوس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث التاريخية ، منها أن تكون قاصرة على منطقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تمتد المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضوع للدراسة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن التاريخ يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ما هي عليه ، فإن الباحث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التاريخية للمجتمعات

---

(1) Ibid. , P. 8.

(2) Ibid. , P. 273.

(3) Ibid. , P. 9.

(4) Ibid. , P. 10.

التي يدرسها ، (١) . وعندئذ ، سترد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير جدير باسمه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو الميضية ، (٢) .

وأم فتل الاتجاه التاريخي كان لابد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير . وظهر الاتجاه الوظيفي . وهو اتجاه وصفي لا ينظر إلى مجتمع بدائي معين على أنه يمثل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف دنيية واقتصادية وأسرية تجتمع كلها في تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته .

وارتبط الاتجاه ارضيني بأسماء مالىوسكى ( ١٨٨٤ — ١٩٤٢ ) ورادكليف براون ( ١٨٨١ — ١٩٥٥ ) ، وكانا يرفضان اللجوء للتاريخ ، وكرسا جهودهما للتحليل الآتي l'analyse synchronique لعناصر الثقافة المختلفة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر ( عادات ، معتقدات ، مؤسسات ، تكنولوجيا ) وذلك للبحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا يتمتع التركيب اثنولوجي (٣) .

La synthese ethnologique devient impossible

فن مجتمع لآخر ، نتقل من نسق ثقافي لآخر ، ومن نمط للقرابة نتقل إلى نمط آخر مختلف دون أن تتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمح لنا بفهم هذا الاختلاف أو التشابه . ورادكليف براون تتركز أبحاثه حول فكرة أن الوظائف الاجتماعية تنتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

---

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid.. P. 15.

(3) MILLET Louis, Le Structuralisme . Psychotlèque , (Editions Universitaires 1970). P. 53.

بعد ذلك في المجتمع لفظ مؤسسات institutions (١). المجتمعات إذن هي كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شيء، أو على الأقل فإن تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوي والبناء الاجتماعي (٢). وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعي بقصد الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التي تكون نسقا، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة ينتقل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرت ابتداء من حالات فردية، وهي تستند في غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة إنسانية واحدة وعامة.

يرى لينى ستروس أن قصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال la discontinuité. فالنارينغ مستبعد، وأيضا المقارنة، والباحث هنا لا يرتقى دوره عن دور الإثنوجراف (٣). وحيث أن الاتجاه الوظيفي يرى تماثلا بين البناء الاجتماعي والبناء العضوي، لذا فهو مفهوم طبيعي naturaliste يرد « القاربة » إلى نوع من المورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسولوجيا أو صفة، بدلا من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال

La théorie de la communication.

وقد أصبح رادكليف براون ومالينوسكي على أن الروابط البيولوجية هي مصدر ونموذج لكل نظام الروابط العائلية (٤) وحيث أن وظيفيين يخلطون

(1) Grand Larousse Encyclopédique. «Supplément» de A a Z 1968. (Voir Structuralisme), P. 814.

(2) «On social structure», Journal of the Royal Anthropology Institute, 1940, Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 17.

(4) Ibid. P. 334.

بين البناء الإجتماعى وبين العلاقات الاجتماعية ، لنا فان أبحاثهم لا تخرج من  
التجريبية Empirisme .

ولما كانوا يقتصرون على الماثل le vécu ويستبدون بالاشعور ، فانهم  
لذلك يظنون على السطح . أما ليني ستروس فانه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية  
أبعد من ذلك .

وبعد هذا النقد الذى أثبت عسدم قدرة هذين الاتجاهين الكلاسيكيين فى  
الشور على حل للمشكلة الانتولوجية يحدد بنا أن نشير إلى ما كان عليه الوضع  
بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت المشكلة كما يحددها ميرلوبونتي (١) تلخص فى أن المدرسة الفرلسية بعد  
دوركيم وليني بريل كان ينعصها العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre رغم  
أن هنا هو نفسه تعريف الأثروبولوجية . فالأثروبولوجيا الاجتماعية على يد  
دوركايم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية ، كأشياء ، . وهى فى  
عاولاتها للتحديد اختلط الجانب الاجتماعى بالجانب النفسى . وهنا يصعب التسليم  
بأن يكون الوجدان affectivité مبدأ للتفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً  
فى الإنسان ، أى هو نفسه يستعصى على التفسير (٢) . أما ليني بريل فقد كان  
مفهوم العقلية ، قبل منطقية ، عنده يعنى وضع الشعوب البدائية فى موقف جامد  
من الصعب تحطيه .

وعلى ذلك فقد كانت الأثروبولوجيا تطابق بين أفكارنا وبين الواقع أو

---

(1) MERLEAU-PONTY, Maurice : Elogé de la philosophie  
(Idées, Gallimard, 1965), P. 147.

(2) PIAGET Jean, Structuralisme, "Que sais-je ? " P. 94.

أنها ترى في هذا الواقع حاجزاً لا يمكن اجتيازه - وبدأ الأنثروبولوجي وكأنه يحوم حول الموضوع كلاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان يقتصه التوغل في الموضوع والاتصال به . وكان السؤال الملح الذي يفرض نفسه في هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يقعوا فريسة لمناخينا ودون أن يكون ذلك على حساب منطقنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من اتصل بالموضوع وتوغل فيه ، فتحولت الظاهرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادي إلى نسق من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية التي ترتد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتي بفضلها كان احترام موس للفرد وللجموع ولتعدد الثقافات دون حواجز تفصل الواحدة عن الأخرى (٣) . ولذا فقد كان « مقاله عن الهدية » ، « Essai sur le Don » ، هو بمثابة « القانون الجديد للقرن العشرين » ، (٤) ، كما كانت أبحاثه هي التمهيد الحقيقي لجسارة ليفي ستروس الذي سوف يفتح طريقاً جديداً للأنثروبولوجيا الحديثة تحت اسم الأنثروبولوجيا البنائية ، مستعيناً في ذلك بعلومه الأثرية الثلاثة (٥) وسائراً على نهج علم اللغة كإنموذج على .

ليفى ستروس والعلوم الأثرية الثلاثة :

ولد ليفى ستروس سنة ١٩٠٨ في بلجيكا وكان والده رساماً . درس في

(1) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) عالم اجتماع وأنثروبولوجيا ، فرنسى ( ١٨٧٢ - ١٩٥٠ )

(3) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147-148.

(4) Novum Organum - « Introduction de l'oeuvre de Mauss », op. cit., P. XXXVII.

(٥) الماركسية والجيولوجيا والتحليل النفسى .

كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل على ليسانس في الفلسفة . اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤ ؛ وفي سنة ١٩٣٤ عين أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساو بولو بالبرازيل ومكث بها حتى سنة ١٩٣٧ . وقام بدراسة ميدانية في داخل البرازيل لم تعد ثلاثة أشهر<sup>(١)</sup> . وظهرت باكورة كتاباته عام ١٩٣٦ بمقال من خمس وأربعين صفحة عن التنظيم الاجتماعي لهنود بورورو Bororo . ومن سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٣٩ تنازل عن منصبه في جامعة ساو بولو وحصل على منحه من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية داخل البرازيل . في سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٠ يؤدي الخدمة العسكرية في فرنسا . في سنة ١٩٤١ يحتل منصبا في مدرسة البحوث الاجتماعية بفيوريورك . ومن سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٨ عين مستشاراً ثقافياً لفرنسا في الولايات المتحدة الأمريكية . في سنة ١٩٤٨ عين مديراً لمعمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة باريس . ومنذ سنة ١٩٥٩ يحتل ليني ستروس كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكلية فرنسا Collège de France . وفي سنة ١٩٦٨ حصل ليني ستروس على الميدالية الذهبية من المركز القومي للبحوث العلمى وهى أعلى ميدالية علمية في فرنسا . ولا ينبغي أن ننسى أن ليني ستروس كان موسيقياً موهوباً .

وقد كان يحول ليني ستروس أن يتحدث في كتاباته عن « العلوم الاثريّة الثلاثة » ، والاشارة هنا كانت إلى الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسى والماركسية . وقد كان لهذه العلوم الفضل في الإيحاء ليني ستروس بمبادئ هامسة في المنهج ، اعترف بها في كتاب « الآفاق الحزينة » Tristes Tropiques .

---

(1) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», ( Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970), P. 15.

## الجيولوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيولوجيا وهي من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل  
للنفسى وللماركسية وهي علوم إنسانية . فالجانب تأثره بالجيولوجيا لأن فضوله  
قد دفعه إليها منذ الصغر (١) ، نجد أنها بما تفرض من ضرورة البحث في أغوار  
الماضى السحيق للحفريات والصخور مع عدم الاقتصار على مجرد الملاحظة السطحية،  
قد أوجت لصاحب الأنثروبولوجيا البنائية بمبدأين أساسيين فى للنهج :

(١) أن الملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة معطاء ومعددة .  
يعكس المنهج المقارن الذى يقوم على مضاعفة الملاحظة لكي تتسع القاعدة الاستقرائية  
التي ينطلق منها الإثنولوجى إلى القانون العام .

يقول ليفى ستروس (٢) أنه فى عام ١٩٣٥ قام بجمع أربعمائة من الأشكال التي  
يرسمها نساء الـ Caduveo ( وهم من منود البرازيل ) على أجسادهن ووجوههن  
ولاحظ بعجب شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان ، كما لاحظ أنه ليس من  
السهل أن نحلل الديكور ، بسبب عدم انسجامه الظاهر . غير أن عدم الانسجام  
هذا يخفى وراءه انسجاما واقعا على الرغم من تعقده . ويضيف ليفى ستروس (٣)  
أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا المجهز  
الذى يدور حوله هذا الانسجام الواقعى ، وعندئذ فإن نفس النموذج للفسر  
يطبق على الحالات المتعددة .

---

(1) LEVI-STRAUSS Claude, "Tristes Tropiques", Plon, 1955, P. 42.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, "Anthropologie Structurale", P. 277.

(3) Ibid., p. 277.

(٠) من خصائص الجيولوجيا التي هزت بها لبني ستروس وأثرت بعمق في تصوره للتاريخ هو أن البحث الجيولوجي في أغوار الماضي الصحيح للصخور والحفريات، والذي يمتد إلى أزمنة وعصور جيولوجية متعاقبة تضال أمامه فكرة الزمن على مستوى حياة الإنسان .

يقول لبني ستروس : « إن التعدد الحي للحظة يقرب ويخلد العصور ،

*La diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les âges.*

فالتأمل لصخور يرجع تكوينها للحقب زمنية معينة وإلى جوارها بعض الحفريات التي تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضاً بعض النباتات المختلفة التي اختار كل منها نوع الصخرة التي ينمو عليها ، إن التأمل لسجل هذا في نفس الوقت يعيش في آن واحد كل العصور ، أو أن الآنية في هذه الحالة تشمل

وتحتوي تمايز الحقب التاريخية *La asynchronie enveloppe la diachronie* أو قل يختلط الزمان بالمكان *L'espace et le temps se confondent* . (١)

ويغيب لبني ستروس لهذا الجانب الاستاتيكي للجيولوجيا حيث الأحداث وقد ثبثها المكان الذي يستوعبها في داخله ، يصنفها . ويضع لها الترتيب الذي يمكن من

قراءتها آتياً . *L'espace range les événements en un ordre lisible synchroniquement* .

وهذا الصدد يصرح لبني ستروس :

« أشعر بأن مغرور بمقولية كيفية ، حيث تتجاوب وتتصافح الأزمنة والأمكنة » . (٢) . وقد انعكس هذا في مجال البحث الأنتولوجي ، فقد عرف عن

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, p. 43.

(2) Ibid., p. 43.



لبنى ستروس أن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي ، *Le sentiment du temps chez Lévi-Strauss est géologique* » .

« فالزمن سلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهي بهذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا ، (١) . وكان الهدف من هذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطبيعة لا تحتوى على صخور أقل مرتبة من أخرى لأنها متغللة في القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية « سابقة على المنطق ، أو « قبل تاريخية » ، في مرتبة أدنى . « تفكير الفطرة » ، يقدم نسقا يحقق الانسجام بين الآلية وبين تنابع الزمن ، كما أن لبنى ستروس يذكر دائما بأن « بناءات التفكير البدائي تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ » ، (٢) .

وفي البحث عن معقولة أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنزهة عن أى تدخل لذاتية ، اكتشف لبنى ستروس صالته في علمه الأثيرى الثانى : نظرية التحليل النفسى .

### نظرية التحليل النفسى :

إن أهم ما فعله لبنى ستروس من نظرية التحليل النفسى هو لإدخال اللا شعور الذى هو بمثابة حجر الزاوية فى أبحاثه . والحقيقة أن اللا شعور فى تحوله إلى الأنثروبولوجيا يفقد لونه الفرويدى ( إذ لا علاقة له بدوافع غريزية ) ، ويصبح

---

(1) DOMENACH Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in *Esprit*, Mars 1973, P. 693.

(2) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», P. 22.

كهنياً كما يلاحظ ريكور Paul Ricoeur (١) . كما تعلم ليفي ستروس كذلك بين  
مفاهيم التحليل النفسي أن التقابل بين للمقول واللامعقول Rationnel et  
irrational بين العقلي والوجداني Intellectuel et affectif بين المنطقي  
والسابق على للنطق Logique et prélogique ، نقول أنه تعلم أن التقابل بين  
هذه الألفاظ وأمثالها لم يبدله نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن  
أن تلك المتضادات oppositions ليست في الحقيقة كذلك . فالعمليات التي يظن  
أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والسلوك الذي يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر  
اللاشعورية ، هي نفسها الأكثر مغزى . وهكذا يكشف ليفي ستروس في قلب  
المقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوصية  
هي مقولة المغزى catégorio du signifiant . يقول عنها أنها ، أعلى مراتب  
المقول رغم أن أساتذتنا لا يكادون ينطقون منها الاسم ، .

كما يكشف أن التقابل التقليدي بين المقول واللامعقول & rationnel  
irrational لا معنى له . ذلك لأن العمليات التي تظهر وكأنها أقل معقولة هي  
في الحقيقة الأكثر مغزى les plus significantes أي أن ليفي ستروس اكتشف  
ما هو أكثر معقولة داخل اللامعقول ذاته (٢) .

### الماركسية :

تعلم ليفي ستروس من تأثيره الثالثة الماركسية ، أن يقرأ ارافع reel إبتداء

---

(1) RICOEUR Paul, "Structure et herméneutique", in Esprit,  
Nov. 1963, P. 600.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, "Tristes Tropiques", P. 59.

من مستوى مذهبي يرفض الشعور . وقال شعور هو المدور المستر لعلوم الإنسان، (١).  
أما الواقع المسموح بدراسته هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ،  
وتحول إلى موضوع للعلم . لذا فإن تركيب النموذج يصبح هو البحث الأساسي  
للاتنولوجي .

ويرى ليفي ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية  
التحليل النفسي . فقد انفق الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى  
أخرى ، كما أنها تتفق جميعا على أن الواقع الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن  
الحقيقي يختفي ببطيئته . وفي جميع الحالات كانت للمشكلة التي تفرض نفسها  
واحدة ، هي في العلاقة بين المحسوس والمعتول ، كما كان الهدف واحد هو خلق  
نوع من العقلية الفرقية . Une sorte de super-rationalisme . يجمع  
الحسي يتواءم مع العقلي دون أن يضحى بخصائصه ، (٢) . إن هذا النص له أهمية  
خاصة ، إنه يثير بمنهج ليفي ستروس كله . فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ،  
ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

### علم اللغة La Linguistique

إن من يستعرض السياق الذي البثقت عنه جرأة ليفي ستروس ، وما قدمه  
الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي للمنهج البنائي وما أوحى به من مبادئ  
منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم اللغة في هذا المجال خصوصا وأن ليفي

---

(1) «L' ennemie secrète des sciences de l'homme» Voir :  
Levi-Strauss in :

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et  
humaines » in Aletheia no. du 4 Mai 1966, P. 194.

(2) LEVI-STRAUSS, «Tristes Tropiques», P. 62.

ستروس كان تلميذا مدرسة براج في علم اللغة البنائي . وقد تكرر ذكر أسماء جاكوبسون Jakobson وتروبتسكوي Troubetskoy - وهما من أقطاب هذه المدرسة - في مؤلفه ، الأثرولوجيا البنائية ، . كما كان ليني ستروس زميلا لـ تروبتسكوي Troubetskoy بمدرسة البحوث الاجتماعية بنيويورك قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية .

وبوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية ، في صورتها الحالية ، مدينة بفضل تجمدها لعلم اللغة العام *Linguistique générale* ، ذلك العلم الذي قصى في مطلع هذا القرن لعلم اللغة التاريخي *La Linguistique historique* لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهية اللغة كعامل رئيسي في الاتصال *Communication* ، واكتفى بالبحث عن أصل اللغات وتطورها ومقارنتها ببعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللغة البنائي إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم الجماعات اللسانية قد تصدت للغة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن كل مجتمع يمارس بدخله علاقات تبادل *échange* ، فإن تبادل الإشارات اللغوية هو أكثر هذه العلاقات عمومية ، حتى أن ماعداها من علاقات التبادل مثل تبادل النساء والتبادل الاقتصادي وتبادل النساء ، جميعها لابد أن تترجم مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوي . ولذا كان هذا الأخير بمثابة للدخل المفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

---

(1) Grand Larousse Encyclopédique, «Supplément» de A à Z, 1968, P. 814

(2) Ibid., P. 814.

وقد حقق علم اللغة تقدما كبيرا بالنسبة لمئات العلوم الاجتماعية لانه الوحيد الذي استطاع أن يكون لنفسه منهجا وضعيا مكنه من الوصول إلى طبيعة الظواهر الموضوعية للبحث . وهو باستخلاص اللغة *La Langue* من الكلام *La parole* استطاع أن يعنى لنفسه موضوعا للدراسة الداخلية *étude interne* ، وهي دراسة لا تهتم إلا بعلاقات الاشارات اللغوية *rapports des Signes* في نسق لا تهتم إلا بتنظيمه الخاص به . ويمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنة للموضوع *étude immanente de l'objet* . وقد انبهر ليني ستروس من قول أحد علماء اللغة هو دي سوسير *Ferdinand de Saussure* : « رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هي التي تخلق الأشياء » (١) وهذا القول الافتراضي لدى سوسير *Saussure* يصبح قاطعا وملزما لدى ليني ستروس حيث يقول : « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع *Constituer l'objet* » (٢) ونحن نجد تلخيصا لمنهج علم اللغة كما يفهمه *Troubetskoy* في مقال كتبه ليني ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنائي في علم اللغة والاثروبولوجيا » ، ظهر في مجلة *world* واثربولوجيا في كتاب « الاثروبولوجيا البنائية » تحت عنوان « اللغة والقراءة » ، ونحن نرى أنه من الضروري أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة ، لا لأنه يشير فقط إلى منهج مطابق لمنهج الاثروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريراً لاستخدام اصطلاحات علم اللغة في الاثروبولوجيا البنائية كما سيأتى بيانه في الفصل القادم .

(1) F. de Saussure : Cours de linguistique general, p. 23 (Voin Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plo 1, 1962, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

(١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية  
إلى (بنائها التحق) الاشعوري. وينص منهج علم اللغة على أن الإشارة  
اللغوية le signe linguistique ليست وسيطا عابدا بين الشيء والتعبير  
عنه ، بل إنها تنشئ علاقة بين مدلول Signifié ( هو ما يريد المتحدث  
أو الرسالة المراد تبليغها ) وبين دال Signifiant ( هو الوسيلة الصوتية  
الشفهية أو المحررة كتابة والتي يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكي يكون  
مفهوما مستمعية ) . وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز  
système de Signes الذي ينشأ عن حتمية الاتصال بين فئتي الدال  
والمدلول على اعتبار أن فئة الدال تكون صوتية sonore أما فئة المدلول  
فهي تكون تصورية conceptuel (١) .

(٢) يرفض منهج علم اللغة اعتبار الألفاظ termes كوحدات مستقلة  
entités indépendantes . ويحمل التحليل قاصرا على العلاقات بين  
هذه الألفاظ . فتعريف اللفظ في علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما  
يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة . ( وسنرى في الفصل القادم أن  
الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة بالإبلاقتها بالكل الذي يحتويها ) .  
والنفس هنا يكون نفسيا فارقا . La signification est différentielle .  
أي تتميز اللفظ أو الظاهرة بعلاقته بألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق (٢) .

---

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française  
contemporaine», (P.U.F. 1966), P: 216.

(2) Ibid., P. 216.

(٢) اللغة هي نسق لابد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين ، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تقع قوانين هذا النسق .

(٤) إن هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتبريرها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية .

وكان لبني ستروس يعتقد أن « الأنثروبولوجيا بتأذرها مع علم اللغة يمكنها أن تشارك معه في علم واسع للاتصال Communication » (١) ومعنى هذا أنها لا يشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا ، فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجى يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم اجتماعى بدلا من مجرد تنظيم بيولوجى . في حالة عدم وجود رابطة الاتصال هذه ، فينبغى الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لا يطبقون فقط نفس المنهج بل إنهم يدرسون نفس الموضوع . . . لأن الزواج الخارجى واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعى ، (٢) .

غير أننا ، عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففي الزواج نجد أن موضوع

---

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction de l'oeuvre de Mauss », P. LI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les Structures élémentaires de la parenté » (P.U. F., 1949), p. 565.

الاتصال وأداته هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما في اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات ، (٢) .

وقد يفهم مما تقدم أن قواعد الزواج وألساق القرابة تعد لغة ، على اعتبار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضمان نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٣) . غير أن لينى ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة ، وإنهما يردعا إلى شروط التفكير الرمزي . أما ، أساس التفكير الرمزي فهو البناء اللاشعوري للنفس اللسانية ، (٤) ، ويلاحظ أن ، ظهور التفكير الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية ، (٥) .

ما تقدم في هذا الفصل يتضح لنا أن لينى ستروس بعد أن أثبت فصول المناهج التقليدية في معالجة المسائل الأنثروبولوجية ، فإن جرائه تتلخص في تطبيق منهج علم اللغة على دراسة الموضوعات الأنثروبولوجية وسنبين في الفصل القادم كيف استفاد لينى ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالة التي جعلت البعض يرى فيه الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 327.

(2) Ibid., P. 69.

(3) LEVI-STRAUSS : «Introduction a l'oeuvre de Mauss», P. XXVII.

(4) Ibid., P. XXVII.



## الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

- ( ١ ) تعريف البنائية .
- ( ٢ ) فكرة البناء .
- ( ٣ ) فكرة الأنموذج .
- ( ٤ ) الطبيعة والثقافة .
- ( ٥ ) نظم القرابة .
- ( ٦ ) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
- ( ٧ ) تفكير الفطرة .
- ( ٨ ) منطق الأسطورة .
- ( ٩ ) اللاشعور .
- ( ١٠ ) طريقة تحليل الأسطورة .



# الأنثروبولوجيا البنائية

## عند ليفي ستروس وخصائصها

لصهيبيد :

يتجه الأنظار كلها إلى ليفي ستروس باعتباره صيد الاتجاه البنائي في فرنسا الآن (١). ورغم ظهور البنائية على يد علماء اللغة كما سبق أن قدمناه ، أي رغم سبق الذي حققه علماء اللغة في الاتجاه للنهج البنائي ، إلا أن كتاب ، الألفاظ الحرة ، الذي ظهر سنة ١٩٥٥ يعتبر — في نظر الباحثين — بداية لظهور البنائية على صرح الفكر .

وفي الحقيقة ، لقد ظهرت جسارة الأنثروبولوجيا البنائية في الإجابة عن هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي هي عليها ؟ ولقد أجابت الأنثروبولوجيا البنائية : « إن هذه الصورة هي نتيجة ضرورية للتركيب اللاشموري للإنسان ، كما أنها تعبير عن هذا التركيب اللاشموري » (٢) .

ولا شك أن الإجابة التي نعتقد أن التركيب اللاشموري للإنسان يفترض تفسيراً للظواهر لا يعتمد على الجانب اللغوي منها وإنما يعتمد على تركيب الموضوع للدراس . ولذا يمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالفسيولوجيا لاسبانه التاريخية والجغرافية

---

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», P. 216.

(2) GOLFIN Jean, Les 50 mots-clés de la sociologie, (Privat. Toulouse, 1972), p. 139.

أو الوجودية *existentiel* . وصفاً لطبيعتنا المعقدة التي أخذت منه  
حاجة لثنى ستروس تجاه التفسيرات التاريخية ، كإثنين لنا فإذا كان الإثنولوجي  
الذي يتبع وجهة النظر هذه يشعر بأنه أكثر حرية في دراسته للجماعات البدائية  
لأنه لا يتقيد بالزمن .  
: عليها :

إن القول بأن المعرفة يجب أن تنصب أساساً على الدراسة الحالة الموضوع ،  
هذا القول يفترض أيضاً أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يعطى معنى  
معقولة ذاتية ومستقلة .

*L'objet possède une intelligibilité intrinsèque et autonome.*  
إن الموضوع في هذه الحالة يتضمن في ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه  
بوظيفته *son fonctionnement* وهو في هذه الحالة أيضاً إنما يعرض  
كنسق *systeme* أى ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون  
الألفاظ معرفة بملقاتها بحيث أن تغيير أى عنصر من العناصر يستتبع تغييراً  
في العناصر الأخرى . وفي هذه الحالة فإن تحليل هذا النسق يعطينا تفسيراً  
لأسلوب قيامه بوظيفته *l'explication de son fonctionnement*  
عندما نكشف النموذج الذي يتبعه هذا النسق ، وعندما يدخل هذا النموذج  
ضمن مجموعة أكثر اتساعاً ، تكون معرفة بالقانون الذي يسمح بالانتقال من  
النموذج إلى آخر ، عندئذ نصل إلى بناء هذا الموضوع .  
: On atteint la structure de cet objet .

غير أن إعطاء الأولوية للدراسة الحالة لابد أن يتضمن حتماً النتائج الآتية :

- ( ١ ) أنه يستبعد أى تدخل للشعور ( أى الذاتية ) . ذلك لأن الواقع الموضوعي  
لا يعرف سوى نظامه الخاص به . وهذا النظام لكي يعطى تفسيراً لذاته يجب أن

يكون مفهوم ما ليس فقط كـ *système* ، ولكن أيضا كـ *structure* ، ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذى يظهر القانون الداخلى للنسق .

(٢) هذا البناء *structure* لا يتصل بأواقع الحسى . وإذا كان البحث العلمى يبدأ بملاحظة الواقع ثم بتكوين نماذج وأخيرا بميل بناء هذه النماذج ، فإن لـ *سيتروس* إجم بشدة التأويلات الحاططة العديدة فى هذا الموضوع والتي توحد بين البناء *structure* وبين العلاقات الاجتماعية *relations sociales* ، ذلك لأن هذه الأخيرة هى فى نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبداً هو الواقع الحسى ، إنه منه بمثابة عقل صورى يعمل على تصفية الواقع *qui épuise le réel* (١) وفى هذا يقول لـ *سيتروس* فى «النزى والمطبوع» :  
لما أن التحليل البنائى ينجح فى تصفية كل الخصائص الملموسة للوضوح ، وإذا أن فقد الحق فى تطبيقه على أى من هذه الخصائص ، (٢) .

(٣) حيث أن الظاهرة تفسر ببنائها ، إذن طبيعة القوانين التى تحددها لابد وأن تكون لاشعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائى قد ينهار تماماً إذا تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل فى التفسير مبدأ متعامياً *Un principe transcendant* يهدم النظام الحمال الصارم لترتيب الظواهر *la rigoureuse immanence de l'ordre des phénomènes* .  
بناء الظاهرة إذن هو التفسير المطلوب لهذه الظاهرة لأنه هو فقط الذى يجيب من لماذا وكيف . لماذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام وكيف عندما يظهر قوانينه .

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme », p. 56.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le cru et le cuit », Plon, Paris, 1964, p. 155.

وهنا يحدد أن جراءة لبني ستروس تخرجنا من التورط المنهجي الذي قادتنا إليه التفسيرات السابقة . وبذلك يتخلب التحليل البنائي على التفسيرات التاريخية الظنية وأيضا على المعلومات السطحية التي أوردها المذهب الوظيفي fonctionnalisme . والفضل في ذلك إلى ما يتيح للمذهب البنائي من فهم لقواعد السلوك الاجتماعي بعد أن يكشف عن المنطق الذي تسيّر به هذه القواعد .

وفي فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية »، (١) يميز جان بياجي بين بنائية لبني ستروس الأصلية لأنها منهجية structuralisme authentique parce que méthodique وبين ما يسميه البنائية الكلية أو الجامعة structuralisme global ويقول إذا كان البناء هو نسق من المتغيرات ويحتوي على قوانينه الخاصة به ككل ، وأيضاً له قوانين تضمن تنظيمه الداخلي autoreglage ، إذا كان هذا هو البناء ، فإن كل الأبحاث الخاصة بالمتجمع معها تعددت صورها تؤدي إلى بنائيات des structuralismes خصوصاً وأن الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux تتصف بالديناميكية وبالتالي هليّة بمتغيرات وأن التنظيم الداخلي لهذه الوحدات autoreglage متضمن في القواعد والضغوط الاجتماعية . وهذا النوع من البنائية هو ما يسميه بياجي بنائية كلية ، وهي تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة (المربّبة) باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية للمنهجية عند لبني ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق في بناء مستتر une structure sous-jacente يسمح بتفسير استباطي ، وذلك يكون بتكوين نماذج منطقية رياضية logico-mathématique . وفي هذه الحالة فإن البناء لا يدخل في نطاق الظواهر الملاحظة أي للدركة

(1) PIAGE TJean : «Le Structuralisme», p. 82.

les "faits" constatables بل يظل ، لا شعوريا ، لدى أفراد الجماعة المدروسة (فليفني ستروس يصر على هذا التفسير) . البناء الإجتماعي في هذه الحالة يلبنى أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للعلية في الفيزياء ، وهو لا يمكن أن يلاحظ كظاهرة في المجتمع . ويجدر الإشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لا يوافق عليها الانحلوسكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقات وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليفني ستروس يقلل من قيمة الأصل . Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا في صراع مع اتجاهات الفكر الجدل منخصص له فصلا منفردا في هذا البحث .

إن المنهج التركيبي عند ليفني ستروس والذي يعتبر تجسيدا للإعتقاد القائل بثبات للطبيعة البشرية هو منهج استنباطي بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم الإنسان حبي . وقد توصل ليفني ستروس إلى وجود نشاط عقلي لا يمكن لخصاصه أن تكون انعكاسا للتنظيم الفعلي القائم في المجتمع (١) . وهو هنا يرفض للجانب الاجتماعي أي أسبقية على الجانب العقلي (٢) . وهذا هو أول المبادئ الأساسية لهذه البناية التي تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستر . وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه - كما يقول ليفني ستروس (٣) - هو جهلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كمعايير خارجية قبل

---

(1) LEVI-STRAUSS : Le Totémisme aujourd, hui, (P.U.F., 1962), P, 138.

(2) Ibid., P, 139,

(3) Ibid., P, 101,

أن يولد منها عوامل داخلية . وهذه المعايير تحتم ظهور المراحل الفردية  
وأبضا الظروف التي يجب أن تظهر فيها . كما أن هذه المعايير تتصل بالبناءات التي  
تصف بالثبات Permanence .

ولينى ستروس لا يلقى التاريخ ، ولكن التاريخ إذا أدخل تغيرات فتكون  
أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تؤثر على الجانب الثقل هذه  
الإنسان .

يقول لينى ستروس في كتاب « تفكير الفطرة » ، (١) : « التاريخ ضروري  
لفحص تكامل العناصر في أى بناء إنسانى أو غير إنسانى ، غير أن البحث عن  
المعقولة لا يؤدى إلى التاريخ كمنطقة وحول ، بل إن التاريخ هو الذى يستغنى  
كمنطقة منه فى أى بحث عن المعقولة ، ونسكن بشرط التخلص منه بعد ذلك » .

وجدير بالذكر أيضا أن لينى ستروس يتحول من المذهب الترابطى  
associationnisme . يقول فى كتاب « الطوطمية اليوم » ، (٢) : « إن  
منطق التضاد opposition والتداعى corrélation والتضمن inclusion وعدم  
التضمن exclusion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ،  
هذا المنطق ، هو الذى يفهم قوانين الترابط وليس العكس » .

وبعد هذا العرض التمهيدى السريع للبياد . الأساسية التى تقوم عليها  
الأنثروبولوجيا البنائية نبدأ بشرح المفاهيم الهامة التى استعملتها الدراسة . وهى  
مفاهيم تتصل بمعنى البناء والأنموذج والبيئة والثقافة . ثم تعرض بعد ذلك

(1) LEVI-SARAUSS : « La Pensée sauvage » , P. 347-348 .

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Totémisme aujourd'hui » , p. 130 .



لأشلة موجزة للروضات الاتولوجية التي طبق عليها للنهج البناء على اعتبار أنها هزمة الرصل التي تؤدي بنا إلى النظره الفلسفية التي لا تنفصم عن هذا الاتجاه والتي ستعرض لها في القسم الثاني من هذا البحث .

فكرة البناء (أو البنية) Structure :

إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالا في علم الاجتماع وفي الأثرولوجيا وهو أيضا من أكثرها غموضاً (١) .

ويوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشتملة على توزيع من النظام والمقولة والاستقرار النسبي ، وإلا لتحول البحث العلى إلى مجرد عتبات لاموضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعنى مجموع العناصر المتكونة بالضرورة لظاهرة معينة حسب العلاقات الضرورية بين هذه العناصر . فالجتمعات السبانية لا يفهم إلا بأرض معينة وشعب وفئات وجماعات مختلفة ، وسلطة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضا بناءه الخاص . فالسلطة لها علاقات بالأرض وبالشعب وبالجماعات ، وكلها لها بدورها علاقات بالسلطة . وهكذا نرى أن عناصر البناء هي من الواقع المدروس في كل مرة .

ولذا فحينما نبحث سياسيا معينة ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر في تنظيم معين هو الذي نطلق عليه لفظ النسق système . ففكرة النسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هي تعنى فقط طريقة التنظيم manière d'organisation . وحسب هذا السباق نجد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلا نسبا ، بمعنى أن العناصر التي تكونه والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة statique ، فتحت

(1) GQIFIN Jean : op. cit, p. 137.

تأثير عوامل عديدة داخلية وخارجية نحدد أنه في حركة دائمة . فالأرض مثلا ثابتة فيزيقا ومتغيرة إنسانيا واجتماعيا بطرق عديدة . ولهذا كانت دراسة البناء حسب هذا المفهوم ديناميكية دائما .

إذا كانت هذه هي النظرة العامة للبناء على أنه صفة الظاهرة الاجتماعية وهي أنه ديناميكي دائما ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدئيا للظاهرة الاجتماعية ، تستر ولا شعوري كما أنه يتصف بالثبات . والبنائية بذلك تهدف إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات اللاشعورية . فقد كتب عنه لين ستروس في مقدمته لكتاب « علم الاجتماع والأنثروبولوجيا » يقول : يبدو أن موس في « مقال عن الهدية » كان على يقين من أن التبادل ( bang ) هو القاسم المشترك في عدد كبير من النشاطات الاجتماعية التي تبدو غير متجانسة فيما بينها . غير أنه لم يرب هذا التبادل ضمن للتطويع ( في الواقع ) . فالملاحظة الامبيريقية لا تمده ، بالتبادل ، وإنما فقط بالتزامات ثلاثة : معطاء وأخذ ورد donner, recevoir, rendre (١) ، ويستطرد لين ستروس فيقول : « إن النظرية بأكلها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت المقابلة ضرورية ، وإذا لم تكن معطاء ، فينبغي إذن تركيبها ( كيف ؟ ) يمكن افتراض قوة في الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة . والعصوبة هنا هي : هل هذه القوة لها وجود موضوعي كخاصية فيزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خصوصا وأن الأشياء المتبادلة ليست كلها فيزيقية ، فمنها جماعات لفظية لها دور اجتماعي هو

---

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss », P. XXXVII.

نفسه العوز الذى غلبه الأشياء المادية . يلغى إذن تصور هذه القوة بطريقة  
ذاتية .. (١) .

إن « التبادل » حسب هذا التصور هو بناء يصدر مباشرة عن الوظيفة  
الرمزية . والأفراد الذين يعيشون فى المجتمع لا يتحتم لديهم بالضرورة أى معرفة  
بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماما كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس  
بحاجة أن يميز أولا بتحليل لغوى لفته . وفى هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد  
فى المجتمع هم ملك للبناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ للظاهرة ومبدأ  
مفسر لها فى نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتعمق فيه  
أيضا ، فنعرف أن المقايضة كانت دائما هى المبدأ المنظم لإستخدام الآلات والمواد  
الغذاية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزيين والرقص والعناصر الأسطورية ،  
تماما كما كانت اللغة هى المبدأ المنظم لإستخدام الصوتيات والمفردات والتراكيب  
اللفظية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه  
يطبق على كل التاج الحضارى للمجتمعات المدروسة . يقول لين ستروس : إذا  
كان النشاط اللاشعورى للنفس ينحصر فى فرض صور على مضمون ، وإذا كانت  
هذه الصور هى من ضروريات النفس الانسانية قديمة أو حديثة ، بدائية أو  
متحضرة - كما أثبتته دراسة الوظيفة الرمزية fonction symbolique التى تظهر  
فى اللغة - إذا كان هذا هكذا فإنه يكفى الوصول إلى البناء اللاشعورى والمستتر

---

(1) Ibid., P. XXXVIII.

لكل عادة أو تنظيم اجتماعي لكي نعمل على مبدأ في التفسير صالح للمعادلة وتنظيحات أخرى بشرط المضي بالتحليل إلى درجة بعيدة ، (١) .

وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يتحدثنا ليفي ستروس عن هذا النشاط اللاشعوري فيقول : « إن هذا نشاط اللاشعوري ليس فطرياً . ولكنه عُمق من التصورات يوحد بين البناءات التحتية والبناءات الفوقية » (٢) . ثم يقرض في كتاب « تفكير الفطرة » : « إن التصورات *les schèmes conceptuels* هي التي تحمل المادة والصورة - وهما مجردتان عن أي وجود مستقل - تكاملاً في شكل بناءات أي موجودات محسوسة ومعقولة في نفس الوقت » (٣) .

مم تكون البناءات ؟

إن وجودها ليس صورياً كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظريين حسباً يرتبه ، وذلك لأن لها وجوداً خارجياً ، كما أنها بمثابة مصير للعلاقات المرئية . والبناء ينقد أي قيمة للمصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات ليست ماهيات مفارقة للتجربة *essences transcendentes* لأن ليفي ستروس ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هي صادرة عن العقل « *l'intellect* » أو عن نفسنا السانية هوئها غير متغيرة *identique a lui-meme* ومن هنا كانت أسبقية هذه البناءات على الجانب الاجتماعي (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie structurale », p. 28.

(2) LEVI-STRAUSS : « Tristes Tropiques », p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », p. 173.

(4) PIAGET Jean : « Le Structuralisme », p. 90.

### كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه للمضمون الذي نلصقه كتنظيم منطقي يعتبر من أساسيات الواقع (١) . يقول لبني - تروس :  
« إذا كان من الضروري أن تنظم المحتويات في الصور ، فإنه من الضروري أن نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال في الرياضة نجد أن كل صورة هي مضمون بالنسبة للصور التي تحتويها ، وكل مضمون هو صورة بالنسبة لما يتضمنه . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن ننقل من صورية الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفها لأنها أكثر تحديداً . إن البناءات الحقيقية لتظهر على أنها صور الصور formes des formes ونخضع لمعايير محددة critères limitatifs » (٢) .

ولكن كيف يمكن من أي صور أن نصل إلى بناءات ؟ المناطقة والرياضيون - بواسطة التجريد المتعمق - يستخرجون هذه من تلك (البناءات من الصور) . يقول ميرابونتي أن أدوات العقل العادية غير كافية لكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهذا يجعلنا نتجه إلى المناهج الرياضية بل ونعلم بحلول زمني لبناءات القرابة يمكن مقارنته بحلول العناصر الكيميائية لتدليف (٣) . وفي الواقع dans le réel يوجد عملية تكوين عامة هي التي تحول الصور إلى بناءات وهي التي تضمن لها الانضباط

(1) LACROIX Jean : « Panorama de la philosophie Française contemporaine », p. 217.

(2) PIAGET XJean : op. cit., p. 93.

(3) MERLEAU-PONTY Maurice : « Eloge de la philosophie », (Idées, Gallimard, 1965), p. 154.

الذاتي *autoréglage* . هذه العملية هي عملية الموازنة *le processus de l'équilibration* . ولندكر أن كل صورة توازن تتضمن إسق من التغيرات الموجودة بالقسوة *transformations virtuelles* . والتوازن الموجود بالوظائف المعرفية يشمل كل مامو ضرورى لفهم التصورات العملية ، فهو يشمل : أولا : نسق من المتغيرات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن *une ouverture sur le possible* . أى أنه يشمل شرطى الانتقال من اتكوين الزمانى إلى الترابط الغير متصل بالزمن (١) . والمقصود بالتكوين الزمانى هنا هو ظهور العادات والتقاليد فى المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصاخ للتفسير فى أى زمان .

وقد أورد Leach (٢) ، مساهمة منه فى شرح مفهوم البناء ومضمونه عند لينى ستروس باعتبارهما شىء واحد ، مثالا مأخوذا من ألوان الطيف وبين أن البناء الطبيعى للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقى للعلاقات الموجودة بين مداولاتها الثقافية .

فإذا كان الطيف الشمسى الذى يمتد من البنفسجى إلى الأحمر مارا بالأزرق والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا ، فإن المخ الإنسانى يميز هذا "سكل" إلى أجزاء لدرجة أننا نذكر الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كما لو كانت ألوانا مختلفة أصلا . وإذا كان هناك إتصال طبيعى بين هذه الألوان فهو لأن كلا منها يعتبر ضد الآخر . فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر فى جميع الثقافات ، فإلا به يرتبط (طبيعيا) بصورة الدم . فرائق السيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.

(2) LEACH Edmund : "Levi-Strauss", p. 31.

معناه تقدم . وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذلك لأن الأصفر يقع - في الطيف الشمسي - في منتصف الطريق بين الأخضر والأحمر .  
وفي هذا المثال نجد أن ترتيب الألوان : ( أخضر - أصفر - أحمر ) هو نفسه ترتيب علامات : ( تقدم - استعد - قف ) .

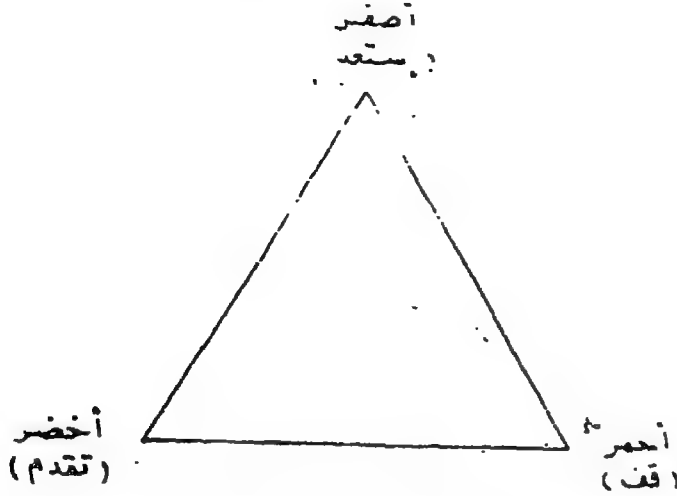
إن نسق الألوان ونسق العلامات لهما نفس البناء ، ، الواحد يصدر من تحول الآخر . ولكن كيف نعمل إلى هذا التحول transformation ؟ يتم ذلك حسب الخطوات التالية :

- ( أ ) الطيف الشمسي يوجد في الطبيعة في صورة متصلة .
- ( ب ) المخ الإنساني يرى هذا الاتصال في صورة أجزاء منفصلة .
- ( ج ) المخ الإنساني يبحث بطبيعته عن تقابل ثنائي من نوع ( + / - ) فيختار الأزواج ( أخضر / أحمر ) .
- ( د ) عندما يتوصل المخ الإنساني إلى هذا التقابل المنهكز بين ضدين فإنه لا يرتاح إلى صفة عدم الإتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : ( ليس + / ليس - ) .
- ( هـ ) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعي الأصلي ويختار الأصفر كعلامة وسطى .

( و ) إن النتائج الثقافي النهائي ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هي بمثابة تقليد مبسط لظاهرة الطيف الشمسي ( وهي ظاهرة طبيعية ) . ومن هنا نكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة يمكن أن يتولد عنها نتائج ثقافي يشمل نفس هذه العلاقات<sup>(١)</sup> ، كما يتبين لنا أن البناء الطبيعي للعلاقات الموجودة بين

(1) Ibid., p. 37.

ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية كما يتضح من الشكل الآتي وهو يذكرنا بمثلث هيجل :



إن هذا المثال المفسر للنهج البنائي ، رغم أنه لم يظهر في كتابات ليفي ستروس ، إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب « التطويع اليوم » ، من أن « الأثروبولوجيا في دراساتها بالحفر الاجتماعي إنما تكشف عن تشابه في البناء بين التفكير الإنساني الممارس *la pensée humaine en exercice* وبين الموضوع الإنساني *l'objet humain* الذي ينصب عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون والصورة يعكس تكاملاً أكثر أهمية : هو التكامل بين المنهج والواقع (١) ، وهو ما يعبر عنه بعض شراح ليفي ستروس بمشروع الالتقاء الانثروبوجرافي *projet de coincidence ethnographique* . ولكن ، هل كانت بناءات ليفي ستروس تنصف دائماً بالثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البناءات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلي *équipement interne* والحال *immanent* للعجائب الموضوعي *l'objet* ، فإنها تقوم على علاقات تقابل بين الأضداد . هذه العلاقات هي بمثابة صراع أو مباراة *duel* تحتفظ بمعقوليبتها الباطنة والاساسية (٢) . وهذا يجعل البعض يعرف البناء عند ليفي ستروس على أنه

(1) LEVI-STRAUSS : « Le Totémisme aujourd'hui », p. 131.

(2) FAGES J. — B. : « Comprendre Lévi-Strauss », (Privat, Toulouse, 1972) p. 38.



اعتماد لفظين أو أكثر على بعضهما اعتمادا متبادلا (١) . وهذا يعني أن المخ  
الإنساني يبحث عن تقابل متركز بين ضدين من نوع ( + / - ) ثم  
أنه لا يرتاح إلى صفة عدم الاتصال بينها ولذا يبحث عن مركز وسط (٢) . وما  
يدعم وجهات النظر هذه هذا النص من كتاب البناءات الأولية للقراءة (٣) :  
« ينبغي الاعتراف بأن الثنائية La dualité ، والتناوب l'alternance  
والتقابل opposition ، والسمتية La symétrie ، سواء أكانت  
ظاهرة أو محتجبة فإنها هي المعطيات الأساسية والمباشرة للحقيقة الاجتماعية . . .  
كما أنها هي نقطة البدء لكل محاولة للتفسير . . . ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعي  
يفسره منطق ثنائي logique binaire » .

ويعترف ليفي ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة  
تؤثر في بعضها البعض وذلك عندما يحدثنا عن بناءات التجمية  
structures de subordination وهي تنتج عن تصور للبناءات  
وأنماطها في شكل هرمي يعاره بناء البناءات أو مايسميه هو « ترتيب الترتيب ،  
"ordre des ordres" » .

يقول في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن الأنثروبولوجيا تكشف في المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمي إلى أنماط  
مختلفة . فنسق القرابة يعتبر وسيلة لتنظيم الأفراد حسب قواعد معينة ، أما  
التنظيم الاجتماعي فإنه يأتي بقواعد أخرى ، وكذلك كانت التسلسل الطبقي أو  
التفاوت الاقتصادي فإنه يمدنا أيضا بقواعد الخاصة به . وكل هذه البناءات  
المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التي تربطها وهي على أي حال  
تؤثر في بعضها البعض » (٤) .

(1) Ibid., p. 39.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures Elementaires de la Parenté ,  
p. 175.

(4) Ibid., p. 347.

أما عن ترتيب الترتيب ، "ordre des ordres" ، فيبدو أن لبني ستروس قد توصل إليه باعتباره قمة آنية *super - synchronie* تحكم التغيرات التي قد تطرأ على البناءات الديناميكية ، كما أنه له قدرة خاصة على التفسير (١) .

وفي نهاية الفصل الخامس عشر من ، الأنثروبولوجيا البنائية ، نجد أن لبني ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش *d'ordre vécu* والبناءات من النمط التصوري *d'ordre conçu* . أما الأولى فهي على اتصال بالواقع الموضوعي ويمكن التعرض لها من الخارج . أما الثانية فهي فضلاً عن أنها تعيننا في فهم بناءات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التي يحاول بها المجتمع أن يضمن الانسجام بين بناءاته في كل منظم . والبناءات من النمط التصوري لا تتصل مباشرة بأي واقع موضوعي كما أنها لا تخضع في تقييمها لأي تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستعانة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فإن البناءات من النمط التصوري تتمثل بمجالي الأسطورة والديانة (٢) .

### الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج *le modèle* فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر في تدخل العقل الإنساني الذي يجرّد لكي يفهم . وفي حالة العلوم الوضعية فإن التجريد معناه أن يهمل بعض جوانب الواقع أي هو تبسيط للواقع بهدف معرفته . إن الواقع المبسط على هذا النحو هو الذي يحمل اسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للمعرفة .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 55.

(2) LEVI-STRAUSS : "Anthropologie structurale", p. 348.

وفي شرح العلاقة بين التجريب وتركيب النماذج عند لينى ستروس يقول  
باديو Badiou : « إذا كان الجانب النظرى البحث أو الرياضى من الفيزياء هو فيها  
بمثابة علم النحو فى اللغة ، وإذا كان هذا الجانب النظرى يكون عكس الحقيقة فيه  
هو الاتساق المنطقي la consistence ، فإن التجريب يقتضى أن نعمل على نماذج  
مدروسة . والتجريب فى هذه الحالة يؤدى إلى تركيب نماذج ، (١) .

والأنموذج عند لينى ستروس مركب بواسطة النفس (٢) ، وهو « أنموذج  
بنائى ، أى خلية منطقية Schème logique يركبها الباحث ابتداء من أوضاع  
الملاحظة ويتولد عنها البناءات ، (٣) .

غير أن لينى ستروس يصرح فى كتاب الأنثروبولوجيا البنائية : « بأن  
الابحاث البنائية تفقد قيمتها إذا لم تكن البناءات ممكنة الترجمة إلى نماذج ، (٤) .  
ونلاحظ هنا أننا أمام علاقة جدلية بين الأنموذج والبناء . فهما متكاملان فى  
حركة جدلية دائرية صاعدة وهابطة : فهى صاعدة من التجربة إلى النماذج ثم إلى  
البناءات كما يفهم من النص الأول ، وهى هابطة من البناءات إلى النماذج المنتمية  
فى أوضاع التجريب كما يشير بذلك النص الأخير (٥) . ونلاحظ هنا ظهور الالتقاء  
الإنتاجى مرة أخرى . وهو تصور عام نجده دائما فى كتابات لينى ستروس

---

(1) BADICU Alain : «Le concept de modèle», Maspero, Paris, 1968, p. 25.

(2) FAGES J.-B. : op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 56.

(4) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 311.

(5) SIMONIS Yvon : «Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste», Aubier-Montagne, 1968, p. 171-172.

وفي تفسيره للظواهر الإثنولوجية ويتلخص في وجود اتصال دائم بين عناصر المنهج وعناصر الموضوع وأيضا بين المنهج والموضوع كما سبق أن رأينا في موضع سابق . النموذج إذن هو خطة رائدة un schéma directeur في البحث عن البناءات وفي اكتشافها . كما أنه في نفس الوقت خطة لصياغة البناءات في الفاظ علمية<sup>(١)</sup> .

والنموذج البنائي تنظمه علاقات تكون انساق تضاد systèmes d'oppositions ( وهو بهذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة )<sup>(٢)</sup> ، كما أن المنطق العلمي للنماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشموري ، علما بأن المنطق الأول والثاني يخضعان لنفس القرائن ونفس التحليل<sup>(٣)</sup> . وخلاصة القول أن النموذج إجراء دائما toujours opératoire ، ولا يجب أن يخلط بالواقع التجريبي ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما toujours provisoire . وغير منتهى أبنا n'est jamais achevé<sup>(٤)</sup> .

وإذا كان تركيب النموذج يفترض تجريده من الواقع لخدمة هدف مسبق هو البحث الذي يشرع فيه العالم والذي يعتبر ترجمة للغرض الذي يقوم عليه البحث ، فإن باديو Badiou ند توصل إلى أن فكرة النموذج في ميدان الأنثروبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصور للواقع من نوع منطقي رياضي يصعب معه إدخال

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.

(2) GOLFIN Jean : op. cit., p. 138.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 59.

(4) GOLFIN Jean : op. cit., p. 86.

براهين لبني ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١).

وعلى أى حال ، ومهما كان من طبيعة النموذج فإنه لا يستطيع أن يستوعب  
أوضاع الاجتماعى كله ، فأوضاع الاجتماعى يمكن أن تتمخض عنه أبحاث عديدة  
ونماذج متعددة (٢)

بعد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والنموذج ، يجدر بنا ، من قبيل  
الاستعداد لمواجهة المشكلات الإثنولوجية التى تناولها لبني ستروس ، أن نتعرض  
لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده .

#### الطبيعة والثقافة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفضلة لأمزجة لبني ستروس المتناقضة.  
فرغم حرصه على تجنب أى تأمل ميتافيزيقى إلا أنه يداعب الميتافيزيقا من حين  
لآخر . وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خير مثال لذلك . أما فى البناءات  
الأولية للقرابة ، فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند لبني ستروس على أنها تعبر عن  
الحموية والتلقائية l'universalité et la spontanéité أما الثقافة فقد كان  
تصوره لها على أنها معبرة عن النسبية وعن التنظيم la relativité et la règle .  
فكل ما هو عام وتلقائى ينسب إلى الطبيعة ، كما أنه فى الحقل الاجتماعى نجد أن كل  
ما يتصف بالذاتية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينسب إلى الثقافة (٣) . وفى المحاضرة  
الافتتاحية بالكوليج دى فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠) ،  
يصرح لبني ستروس بأن الثقافة هى ضرب من الأسرار . وسيأتى اليوم الذى يمكن

---

(1) BADICU Alain : op. cit., p. 9.

(2) GCLFIN Jean : op. cit., p. 139.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 46.

فيه أن تدرس الظواهر الاجتماعية وده السر ، الثقافي على المستوى البيولوجي كوظيفة من وظائف المسخ (١) . وهنا تظهر الثقافة كنتأج للطبيعة . ولكن كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجب لبني ستروس عن هذا السؤال بقوله : د إن هذا الانتقال يعرف بما للإسان من قدرة على النظر إلى العلائق البيولوجية في صورة أنساق تقابل : تقابل بين الرجال الممتلكون وأنساء الممتلكات ، . . . تقابل داخل مجتمع الأنساء بين الممتلكات وبين أخوة وأبناء الممتلكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط : روابط النسب وروابط القرابة ، (٢) . وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل الثقافة يكمن في المبادلة الجنسية ، أى في هذه الظاهرة الانسانية البعثة التي تتلخص في أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل الأنساء (٣) .

وقد كان هدف لبني ستروس هو أن يكشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة ( حسبما يدركها المسخ الانساني ) يمكن أن يتولد عنها نتائج ثقافي يشمل نفس هذه العلاقات (٤) . ومنهج لبني ستروس لا يقوم مع ذلك على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهو لا يبحث عن العادات المتماثلة لشعوب

---

(1) Annuaire du Collège de France, Paris, 1960 (voir Fages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : „Structures élémentaires de la parenté“, p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) نجد هنا مظهراً للتطابق الإثنوجرافي .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلاً ، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شبكات من العلاقات التي تربط مجموعات من السلوك الإنساني . ففي مثال علامات المرور الذي سبق شرحه نجد أن التقابل بين الأنوان والانتقال من لون لآخر هو الذي يحمل معنى ، فكل لون لا معنى له إلا بعلاقته بالأوان الأخرى . ولذا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتمايز . La signification est différentielle . أى بتمييز الظاهرة بعلاقتها بظواهر أخرى داخل النسق ، وهو نفس منهج علم اللغة البنائي (٢) .

### نظم القرابة :

وتد رأى ليسى ستروس في نظم القرابة مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة . بين الطبيعة التي تطالب بالتقاء الجذسين ، وبين الثقافة التي تتدخل لكي تنظم هذا الالتقاء . وكان ليسى ستروس يصرح في كتابه البناءات الأولية للقرابة ، (٣) بأن كل ما هو عام (Universe) لدى الإنسان يمكن إرجاعه إلى الطبيعة ويتميز بالتلقائية ، كما أن كل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينسب إلى الثقافة ويتميز بالذنية والجزئية . ونظيره مفارقة عجيبة ، وهي أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعي) ، تنسب إلى الثقافة ، وهي رغم ذلك تتصف بالعمومية Universalité (٤) هذه القاعدة هي : ومنع الاتصال بالمحارم ،

---

(١) عالم اثروبولوجي انجليزي (١٨٥٤ - ١٩٤١) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», P. 218.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté», P. 9.

(4) LEACH Edmund : «Levi-Strauss», P. 159.

Prohibition de l'inceste . وقد حاول ليفي ستروس في كتاب القرابة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحمل هذه المسألة التي طالما تعثر أمامها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحارم لا يمكن أن يفسر في نطاق التقابل ( طبيعة / تماثلية ) . فالتفسير الطبيعي الذي نجده عند أمثال Westermarck الذي يتحدث عن نفور غريزي من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذي يعتبر هذا المنع نتيجة لما قد ينتجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، نقول إن هذا التفسير الطبيعي غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافي يكشف في المجتمعات المدروسة عن درجات من القرابة ينطبق عليها المنع . كما أنه يكشف عن أن نفس هذه الدرجات لا ينطبق عليها المنع في مجتمعات أخرى (١) .

أما التفسير الثقافي ، فإنه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون الأساس ( والسبب ) وراء ظاهرة عامة Universal ثقافات متنوعة وأسباب جزئية (٢) . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما هو في مفرق الطرق بين الإثنين (٣) . ووظيفته في المجتمع هي ضمان توزيع النساء لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد إلا لكي يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر عاجلا أو آجلا (٤) .

---

(1) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté, P. 14, 15.

(2) Ibid., P. 23.

(3) CRESSANT Fierre . Lévi-Strauss\*, P. 40.

(4) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté, P. 60.



يقول ليفي ستروس : « إن المرأة التي ترفض لك ، هي ترفض لأنها مقدمة لآخر . . . ففي الوقت الذي لا أسمع فيه لنفسى بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر ، سيكون هناك في مكان ما رجل يتأزل عن امرأة لكي تكون بالنال صالحة » (١) . إن هذا المنع هو الذي يتضمن المقايضة ، كما أن المقايضة هي التي تفسر المنع .

يقول ليفي ستروس عن المقايضة *échange* : « إنها تكون من مجموع معقد من عمليات شعورية ولاشعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود ضد الأعصاب على أرض أولاء أو الناقصة » (٢) . وإذا كنا ( في الثقافة ) قد توصلنا إلى وظيفة « مبدأ منع الاتصال بالمحارم » ، فإننا ( في الطبيعة ) ستمكن من اكتشاف النسق *la système* . من الوظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون للإنتقال من المقايضة *échange* إلى المبادلة *réciprocité* باعتبار أنها هي الصورة العامة أو المبدأ الذي يتضمن صفة العمومية ، ثم من المبادلة ننقل إلى البناء اللاشعوري . ويرى ليفي ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب في التنظيم الثنائي *Organisation dualiste* : وفيه نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية ينقسمون إلى قسمين تربطهما روابط معقدة : من غداء سافر إلى ألفه وعجة . وعادة تكون مقايضة الذماء بين هذين القسمين من المجتمع (٣) . إن ليفي ستروس لا يعترف بهذا التنظيم الثنائي كؤسسة اجتماعية كما اعتاد الإثنولوجيون أن يسموه وإنما كتقنين *Codification* لمبدأ المبادلة *Réciprocité* . وكانت عادة الإثنولوجيين أن يفترضوا أولاً وجود هذا التنظيم الثنائي ، ثم ابتداء من

(1) Ibid., P. 64, 65.

(2) Ibid., P. 63, 64.

(3) Ibid., P. 87.

هذا التنظيم يستتبع وجود زواج قائم على الاختيار من النصف المخالف . أما  
ليني ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والمثالية ويؤكد أن هذا  
النوع من الزواج وجوداً أولاً أما التنظيم الثاق فيهدف إلى أن يكيف له النظام  
الاجتماعية . وظاهر هنا أن الأولوية هي لعلاقة حالة *un rapport immarcent*  
منظمة لها معقوليتها الداخلية *sa rationalité interne* دون أن يكون لهذه  
الأولوية أى وجود سابق في الزمن . ونحن هنا بمدد خصائص منطقية حالة  
لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المنطق يحتاج في  
لاشعور بنائى .

إن « الحلفية لعطائية للتبادل : *Réciprocité* ، باعتبارها مبدأ عاماً للنفس إنما  
تفسر التبادل *échange* ، كما أن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحارم . غير أن  
هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بناءات طبيعية ،  
« *forces* » ou « *structures naturelles* » .

يقول ليني ستروس : « مما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف  
في الدرجة وليس في النوع . ولكي نفهم ركيزتها العامة ، فلا بد من الرجوع إلى  
البناءات الأساسية للنفس الإنسانية » (١) .

ويشرح ليني ستروس بناءات القرابة ، ويقرر أنها ثلاثة :

١ - ضرورة وجود القاعدة المنظمة .

٢ - مبدأ المبادلة *la réciprocité* ، على اعتبار أنه الصورة المبشرة التي  
بفضلها يزول التآكل بين الأنا والغير .

٢ - الصفة التركيبية للمدية le caractère synthétique du Don .  
على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يخلق نوعا من المشاركة بين صاحب الهدية والمهدي له ، كما أن عملية الإهداء تضيف صفة جديدة إلى الشيء المهدي (١) .

والآن ، وبعد أن بينا كيف أن التركيب الاشعورى للنفس هو الذى يضمن ظهور المبادلة ويفسر ظهور المقايضة ، فإننا نلاحظ أن نفس التركيب الاشعورى الذى أظهر المقايضة هو نفسه الذى أظهر اللغة ، خصوصا وأن الزواج الخارجى ex gamie واللغة هما نفس الوظيفة الأساسية : وهى الاتصال بالآخرين التكاملى بين الأما والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه ليفي ستروس على اعتبار أنه قرين للأثروبولوجيا ويكون معها علما واسما للاتصال Communication (٣) .

وفى كتاب ، الأثروبولوجيا البنائية ، يصرح ليفي ستروس بأن بناء القرابة يستند إلى ألفاظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهى ترتبط فيما بينها بازدواجى تقابل تضائفى . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

d'ux couples d'oppositions corrélatives (٤)

ومن هنا فإن نسق القرابة لا يفصل عن اللغة بل هو لغة . إنه لا يرد إلى روابط موضوعية للدم بين الأفراد ، وإنما يوجد فى ذهن الأفراد فقط .

(1) Ibid., P. 108.

(2) Ibid., P. 565.

(3) LEVI-STRAUSS . «Introduction a l'oeuvre de de Mauss», p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS ; «Anthropologie structurale», P. 56.

وهذا الصدد يذكره Yvon SIMONIS إلى أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردّها إلى شروط التفكير الرمزي (١) :

وإذا كان تعريف اللفظ في علم اللغة لا تكون بنفسه إلى مدلول ( موضوع أو شيء خارجي ) ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها ، وهو نسق هذه الظاهرة . وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة اثولوجية نعتز أمامها الأنثروبولوجيون السابقون على ليفي ستروس وهي المتعلقة بالحال (Avunculat) . إذ لوحظ أن الحال في الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالنسبة لابن أخته . فهو أحياناً يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها ، وأحياناً يكون موضع ألفة مقرطة لدى البعض الآخر .

وقد كان موقف ليفي ستروس هو أن هذه العلاقة لا تفهم إن هي عزلت عن غيرها . إذ لا بد أن ترد إلى نسق علاقات أخرى : فالحال ليس خالاً إلا لأنه أخ للأم . كما أن العلاقة مع ابن الاخت ترد إلى علاقات أخرى متضمنة في ألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالابن والأم بالابن والأب بالاخت . ونحن الآن أمام نسق يتحقق في مجتمعات عشقه وسط مجال من الاحتمالات المختلفة . ولذا فإن القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية ، وإنما هي تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع أوضاع الاجتماع الذي تقوم فيه علاقة القرابة بدور نشط .

وإذا كانت دراسات ليفي ستروس قد بينت أن صلات القرابة المختلفة ترد

---

(1) SIMONIS Yvon ; Lévi Straus- ou la « Passion de l'inceste » , Aubier-Montagne, 1968, P. 31.

جميعها إلى منع الاتصال بالمحارم *Prohibition de l'inceste* كما سبق أن بينا ، فإن لنا الحق أن نتساءل : لماذا اختار مجتمع معين لسق معين للقرابة دون غيره ؟

يزعم أصحاب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم تجب عن هذا السؤال ، ومن ثم فإنهم يعتبرونها ثغرة في بنائية لينى ستروس قد لا تقلل من قيمتها خصوصا إذا اعتبرنا ما - مقلته من نتائج في تفسير الأساطير (١) .

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن لينى ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف اللغات (٢) . و أن الثقافة هي المجمع الانترجرافي الذي يقدم ، من وجهة نظر منهجية ، وبالقيااس إلى غيره (أو بالنسبة لغيره) ، فوارق ذات مغزى *des écarts significatifs* (٣) . كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف سطحي *Niels Bohr* بالاختلاف الطرق التي يمكن أن توصف بها التجربة الفيزيائية (٤) .

من كل ما تقدم نجد أن لينى ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القرابة على أنها لغة ، أي مجموعة عمليات *Un ensemble d'opérations* تهدف إلى أن تيسر نوعا من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يهتم بمميز الظاهرة

(1) *Grand Larousse Encyclopédique : Supplément*, A a Z 1968, P. 814.

(٢) إن اللغة في نظر علماء اللغة هي عبارة عن مجموع الفوارق المميزة *des écarts différentiels* بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين اللغات يعتبرونه صادرا عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : *Anthropologie structurale*, P. 325.

(4) MERLEAU-PONTY : *l'loge de la philosophie*, P. 163.

بعلامتها بالظواهر الأخرى المشتركة معها في نفس النسق . وليني ستروس لا يشذ عن ذلك في دراسته للطوطم .

### ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية مغلقة على نفسها ، ومستعصية على كل تفسير إلى أن احترقها البنائية في نسق من العائبة والثقافة أعم وأشمل .

ويرى ليني ستروس أن الظواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الاثنولوجيين لأنها ظلت لديهم مستبعدة عن النسق البنائي التي هي جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد كانت نظرتهم للطوطمية هي اقتطاع مشوة للواقع (٢) . Un mauvais découpage de la réalité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب « اللامنتطقية » ، فأقاموا وحدة « مصنعة » ، تحت إسم « الطوطمية » ، ووجدوا تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هي المطابقة identification بين كائنات السانية وأخرى حيوانية أو نباتية .

والثانية تسمة الجماعات التي تربطها القرابة بالفاظ نباتية أو حيوانية ( أسماء النباتات أو الحيوانات ) .

ويرى ليني ستروس أننا هنا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى قد يتم لها الفنان كما أنها قد تدخل في نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهي

---

(1) LEVI-STRAUSS ; « Le Totémisme aujourd'hui » , P. 25.

(2) CRESSANT pierre. « Levi-Strauss » , p. 63.

طريقة بين عتلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية الموسدة للظاهرتين فإنها لا توجد إلا في ذهن الاثنولوجي فقط (١) .

ويرى لبني ستروس أن عالم الحيران ، وعالم النبات إنما يوحيان للإنسان « بمنهج التفكير » ، كما أن البحث عن هذا للنهج واكتشاف « المولد المنطقي » ، « opérateur logique » ، لهذه « الطوطمية » ، ينبغي أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

إن المنهج التحليلي الذي يقترحه علينا لبني ستروس يتكون من :

١ - تعريف الظاهرة المدروسة كعلاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ - عمل جسدول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين .  
Tableau de .permutations

٣ - يصبح هذا الجدول موضوعا للتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية ، يتضح منها أن الظاهرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيبات أخرى ممكنة  
• Combinaison possible parmi d'autres

وتمشيا مع هذه الخطوات سنعرف الطوطمية على أنها علاقة بين التابعة وبين الثقافة .

ثم نختار عشوائيا أى ألفاظ تتصل بمفهوم كل من الثقافة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكننا أن تميز أنماط وجود كل منها Modes d'existence ولا تسمح بالخلط بين المفهومين .

(1) LEVI-STRAUSS ; «Le Totémisme aujourd' hui» , P. 14.

(2) Ibid., P. 18

فالتصنيف تشمل أصناف وآحاد  
 Catégories & Individus  
 والثقافة تشمل جماعات وأشخاص  
 Groupes & Personnes

وحيث أننا سبق أن افترضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتي :

الطبيعة	اصناف (١)	اصناف (٢)	آحاد (٢)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	أشخاص (٢)	أشخاص (٢)	جماعات (٤)

إن ما يسمى « طوطمية » يعطى فقط للعلاقات ١ ، ٢ ، أى علاقات الجماعات ثم الأشخاص ( ثقافة ) بأصناف حيوانية أو نباتية ( طبيعة ) (١) .

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كعلاقة بين لفظين وبعد تركيب جدول العلاقات المذكورة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهى الخاصة بالعلاقات الضرورية . وهنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص ( ثقافة ) من ناحية والأصناف الحيوانية أو النباتية ( طبيعة ) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقى بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن لينى ستروس يعتقد بشدة الرأى القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عن شعور « بالتشابه » . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فإن التشابه يمكن إذا كان تشابها فى الاختلاف . وبهذا نغنى :

— أنه لا يوجد حيوانات تتشابه فيما بينها .



- لا يوجد أجداد يتشابهون فيما بينهم .

- لا يوجد تشابه إجمالي بين الفريقين .

غير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .

- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضاً .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه في الاختلاف<sup>(١)</sup>.

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent.

لقد كان مفتاح الدراسة البنائية للطوطم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو في المجتمع أن يعبر بنى جنسه من أفراد جماعته . وكانت أسير الطرق لذلك أن تطبق دلالات الأصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للسكانات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطوطم باعتباره معولاً منطقياً ييسر الانتقال مجازاً من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة ( من الأصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية ) وهو بالتالي يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [ ازدواج التقابل هنا هو ( طبيعة / ثقافة ) ] . وهنا ينقلنا ليفي ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هي العمل على أن يكون التقابل opposition محققاً للتكامل بدلاً من أن يكون تنقية في سبيله . وقد كان رأي ليفي ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقى الضوء على خامية عامة للتفكير الانساني .

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 63.

وفي خاتمة كتاب « الطوطمية اليوم »، يصرح ليفي ستروس بأن الأثر و بولوجيا تكشف عن تشابه في البنية *homologie de structure* بين الفكر الانساني وبين الموضوع الذي ينصب عليه الفكر . ثم يستنتج ليفي ستروس من هذا تكاملا بين المنهج وبين اواقع . ونحن هنا أمام مشروع التقاء coincidence أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلي والرائع الملوس (١) .

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض المبسط لفكرة الطوطم أن ليفي ستروس يستبعد أن يكون « البدائي » ذا عقلية « لامنطقية » بحيث يوجد بين فئات حيوانية وبين الإنسان . لقد كشف ليفي ستروس عن أن جميع الشعوب لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢) . فعن نطلق أسماء البشر على بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعرف بحيوانات صديقة وأخرى غريبة . لذا فإن الشعوب البدائية التي استخدمت النباتات أو الحيوانات كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر غرابة . وهي إن بدت غريبة لأن المجتمع البدائي محدود الإمكانيات التكنولوجية ، وهي لذلك تكون أكثر ظهورا فيسه ومن ثم أكثر غرابة . إن الإنسان البدائي قبل أن يطور لغة الكلام لتصبح أداة منطقية كاملة ، هذا الإنسان كان يستخدم الأشياء الموجودة . في ذاتها ، كأدوات للتفكير . وهذا هو جوهر استدلاله فيما يخص بتصنيفات إعداد الطعام وهي تصنيفات *Catégories* تتصل بأشياء موجودة . في ذاتها ، داخل البيئة المحيطة بالإنسان . فقد اكتشف أنها ليست فقط طليعة في الأكل بل وفي التفكير أيضا .

---

(1) LEVI-STRAUSS : « Te Totémisme aujourd'hui » , P. 131.

(2) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage » , P. 253.

وهكذا نجد أن العقلية والسابقة على المنطق ، عند ليفي بربل Bruhl  
وسارتر Sartre ترد بالأحرى عند ليفي ستروس إلى عقلية المنطق المحسوس  
Logique du Sensible.  
منطق المحسوس :

إن هذا المنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت في الصفات  
المحسوسة لأشياء ملموسة ( تقابل بين التواء والمطبوخ ، بين الرطب واليابس ،  
أو بين الذكر والأنثى مثلاً ) . وهو في هذا لا يختلف عن منطق يستند إلى أنواع  
صورية من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل ( + / - ) ، اللهم إلا من قبيل  
الحديث عن نفس الأشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفي ستروس يرفض التمييز التقليدي بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة .  
وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائي يتصف بمنطق دقيق وصارم من الممكن  
أن نحمده لدى الإنسان المسمى بالمتحضر (٢) .

ويمحق لنا الآن أن نتساءل عما أسماه ليفي ستروس بالفرنسية  
"La pensée sauvage" وجعل منه عنوان أحد كتبه الرئيسية .  
هو ما ترجم خطأ إلى اللغة العربية : "الفكر المتوحش" . صحيح أن هذه  
التسمية باللغة الفرنسية قد تفهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع  
مبعث أو وحشي أو ساذج . غير أن ليفي ستروس يرفض كل هذه التفسيرات  
ويؤكد أنه لا يعني أى صفة حالية . فالملاقة بين التفكير البدائي ، و " المتحضر " ،  
هى علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة لاختلاف في الدرجة أو في النوع . ولذا  
نرى أن الترجمة المناسبة يمكن أن تكون " تفكير الفطرة " ، استناداً إلى مايلي :

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 130.

(2) CRESSANT : «Levi-Strauss», P. 67.

(١) استعمال لفظ Sauvage في اللغة الفرنسية أحيانا للدلالة على النباتات التي تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raisin sauvage<sup>٩</sup> وهي عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فطرية .

(٢) ليفي ستروس نفسه يتحدث عن « بناءات فطرية » Structures innées في مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والاثروبولوجيا » (١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهذبة للتفكير الأوحده (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée  
(٣) يرى ليفي ستروس أن الإنسانية قد اكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومما كان من طبيعة هذا الاكتساب التلقائي الذي تولد عنه الفكر ، والذي تكشف للباحث بفضل توغله في أعماق الثقافات على نحو ما يظهر في مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » ، كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهذبة للتفكير الأوحده » .

وقد كتب ليفي ستروس في إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه « pensée sauvage » لا أقصد نسبته إلى أي إنسان أو لأي حضارة ولا يعني أي صفة محلية أردت فقط تحت إسم « تفكير الفطرة » أن أشير إلى نسق من المسلمات والبدهييات اللازمة في وضع تقنين pour fonder un code يسمح -

---

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'œuvre de Mauss », P. XXXI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Réponses à quelques questions », in Esprit, Nov. 1963 P. 597.

بقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن ترجع ما في نفس « الآخر ،  
إلى ما في نفوسنا والعكس (١)

«Traduire "l'autre" dans le "notre" et réciproquement»

وترجمة ما في نفس الآخر إلى ما في نفوسنا يعني أن التركيب اللاشعوري  
يضعنا في تطابق مع صور للنشاط العقلي هي لنا وللغير في نفس الوقت ، (٢) .  
ففي الوقت الذي تم فيه الملاحظة ، على العالم أن يتعرف على اللاشعور في أعماق  
ذاته ، وذلك في نفس الوقت الذي يشرع فيه في الكشف عن اللاشعور البعض  
(أو البناي) للجماليات الملاحظة .

وقد كان هدف ليفي ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على  
تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضاً قدرته على خلق  
الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التمييز أو الإرهاس anticipation للعلم

(1) Ibid., P. 634.

(2) LEVI-STRAUSS : Introduction de l'oeuvre de Mauss, P. XXXI.

(٣) لاحظ ليفي ستروس أن أحد الزعماء في الشعوب التي درسها يقول : كل  
شيء مقدس يجب أن يوضع في مكانه ، ويلحق على ذلك بأن دقة الجانب الطقسي  
من التفكير تقتضي أن تصنف الأشياء وأن ينظر لكل شيء بالنسبة لفئته أو  
لمكانه الخاص ( تفكير الفطرة ص ١٧ ) .

ويلحق Fages بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة  
كما أن المنتفع عايشه أن يقوم بإشارات معينة ، وعليه أن يبلل أجزاء معينة من  
حسمه بسائل معين . وهو عمل دقيق يقتضي تركيز الانتباه ومراجعة مستمرة  
ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائي يبدو منظماً .

(Fages : Comprendre Lévi-Strauss, P. 62).

الحديث . وفنسية السحر لأن العلم هو كنسبة الظل الذي يتقدم اجسم المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملًا تمامًا مثل الجسم وأيضا يكون متناسقا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون نسقا متكاملًا ، (١) . وهذا النسق يسمى ليفى ستروس تارة منطق المحسوس *logique du sensible* وتارة أخرى علم المدوس *science du concret* . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفى ستروس فكلاما يمثل وسيلة للمعرفة تستخدم نفس العمليات العقلية رغم أنها لا يتعرضان لنفس الانمط من الظواهر (٢) .

ويقارن ليفى ستروس بين الهارى والمهندس فى عارلة منه لمقارنة تفكير الفطرة ، بالتفكير العملى . فالهارى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإجرائية متسمة *étendu* ، أما المهندس فإنه يحترع كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يضع فى حساباته ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء فى إنجاز مشروعاته .

وكما أن الهارى ، فى المجال العملى (التقى) يمكن أن يتوصل إلى نتائج براقة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، فى المجال الفكرى ، إلى نتائج مذهلة .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 21.

(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المنس والعالم يستخدمان التصورات concepts ، فإن  
الهاوى و البدائى ، يستخدمان الرموز signes . وإذا كان التصور concept  
يسمح بقدرة مرجعية ، غير محدودة Une capacité référentielle  
illimitée ، فإن الرمز signe الذى يستخدمه البدائى ، يحتل مكانا وسطا  
بين الصورة الحسية image وبين التصور (١) وهو أقرب إلى الحدس الحسى  
intuition sensible ولهذا كانت قدرته المرجعية محدودة .

وإذا كان التصور concept يمتاز عند المناطق بأن له مفهوماً و ماصداً ، فإن  
الرمز قلنا لا يقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى (٢) . ومن ثمة يظهر  
المفهوم و الماصدق ولكن لا كوجهين متميزين ومتكاملين وإنما كحقيقة واحدة  
ومتماصة Comme Une réalité solidaire . ومن هنا يمكن القول  
بأن تفكير الفطرة ، أو التفكير الأسطورى رغم أنه منغمس فى الصور الحسية  
إلا أنه مدمم généralisatrice أى على scientifique (٣) .

مما تقدم عن الطوطمية و تفكير الفطرة ، نجد أن ليفى ستروس لا يسمح  
بأن يكون التفكير البدائى ، مختلفا عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى  
استراتيجى معين niveau stratégique هو منطق المحسوس أو علم  
المحسوس . ذلك لأن المبادئ العامة للتفكير الإنسانى هى ، وقد طمستها  
لدينا مظاهر الثقافة العصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما القاسم المشترك لكل

(1) Ibid., P. 27 , 28.

(2) Le signe est permutable, c'est-à-dire susceptible d'entretenir des rapports successifs avec d'autres etres. ( La Pensée sauvage), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

تفكير إنساني فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى التفكير البناء الذى يقوم على إجراء قسم ثنائى *opérer un découpage binaire* قوامه التقابل المتمركز بين ضدّين من نوع  $(+ / -)$  .

أما المجال الخصب الذى يتكشف لنا فيه هذا القاسم المشترك فإنه يظل دائماً على مستويين هما منطق المحسوس والاسطورة . وقد حاول ليف ستروس فى مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين القطعتين :

#### الغنى والمطبوع :

إن التفكير المنطقى على مستوى المحسوس هو تفكير مصنف *Classificatrice* يستخدم قرائم تجريبية *des catégories empiriques* مثل نبيء ومطبوع ، طازج وفاسد ، مشوى ومسروق ، وهى كلها تعبر عن أنواع أخرى من التقابل *oppositions* ذات طبيعة كسمولوجية أو اجتماعية ، (٢) . إن طبيعة الحجم المشوى يحتل دائماً المكان المتوسط بين الأطباق الأخرى على المائدة ، كما أن الدجاجة المشوية هى أعلى مرتبة من الدجاجة المسلوقة . وقد يكون تفسير ذلك أن الأطباق للذوقة تخصّص للرضى والأطفال كما أن الدجاجة المسلوقة تكون

(١) هذه المؤلفات هى :

• *Le Cru et le Cuit* •

أ - الغنى والمطبوع

• *Du Miel aux Cendres* •

ب - من العسل إلى الرماد

• *L'Origine des Manières de Table* •

ج - أصل عادات المائدة

• *L'Homme Nu* •

د - الإنسان العارى

(2) LEVI-STRAUSS : *Le Triangle culinaire*, in *l'Arc*, no. '29 (spécial), 1964, p. 20.



اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المصادفة وإنما هو دليل على عمومية الثقافة .  
! Universalité de la culture.

كتب ليفي ستروس يقول : « إن المداوق يعيش فترة أطول من المشوى وعلى ذلك فإنه يعتبر اقتصاديا على عكس المشوى سريع الفساد وبالتالي ليس اقتصاديا . وفي حين أن المداوق غداء شعبي نجسد أن المشوى هو غداء أرستقراطي » (١) .

الطبخ إذن يمثل نشاطاً عالمياً *Universelle* مثل اللغة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يطن على الأقل بعض أبنائه طعامه . ويرى ليفي ستروس أن هذا النشاط يفترض نسقا في شكل مثلث رؤوسه هي : النية ، المطبوخ ، الفاسد . « إن المطبوخ يمثل تحولا ثقافيا طرأ على النية ، أما الفاسد فهو تحول طبيعي » (٢) . ونلاحظ أن التقابل الثنائي الذي يستتر تحت هذا المثلث هو التقابل (طبيعية / ثقافة) .

ويرى ليفي ستروس (٣) أن المشوى يوضع إلى جانب الطبيعة أما المداوق فإن جانب الثقافة (٤) . ذلك لأن المشوى يطن مباشرة أما المداوق فهو يتطلب إفاء وماء . والإساء هو من خلق الثقافة . وإذا كان المداوق

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., P. 20.

(3) LEVI-STRAUSS ; «L'Origine des Manières de Table», (Plon, 1968), P. 397-401.

(٤) ومن هنا كان الرأي الشائع بأن الأطعمة المشوية قد سبقت للطبخة في تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهي من الداخل endo - cuisine ، وهو مخصص لجماعة صغيرة مغلقة ، فإن الإشارة في المصوى إلى الطهي من الخارج exo - cuisine ، وهو يقدم للدعوى أو إلى أناس جاءوا من الخارج . وقد لاحظ ليفي ستروس أن المشرى - في أمريكا - مرتبط دائماً بالحياة في الحلال بين الأحرار ومرتبط أيضاً بمنس الذكور ، أما المسلوق فهو مرتبط بالحياة القروية ومنس الإناث . كما لاحظ أيضاً أن الطهي المسلوق يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المصوى فإنه يصحبه فقد وعدم . الأول يذكر بالافتصاد والثاني بالإسراف ، أحدهما أرستقراطي والآخر شعبي .

وفي مجتمعات عديدة ( ومن خلال دراسة الأساطير ) اكتشف ليفي ستروس أن المسلوق يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد أن المشويات تعني الموت (١) .

وهكذا يتكشف لنا كيف أن الطهي في الجماعة يمثل لغة ترجم لاشعورياً بنية هذه الجماعة . ونرى فيما يلي أن الأساطير تقوم بنفس المهمة وتقل نفس الرسالة وهي في ذلك قد تستعين إما بتصل بالطبخ أو إدراك الأصوات أو المسائل الاجتماعية أو الكسملوجية .

### منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفي ستروس من منطق الأسطورة ، عنواناً شاملاً لدراسته الواسعة عن الأساطير لدى الهنود الأمريكيين ، كما كان الهدف من هذه الممارسة هو اكتشاف نسيج من الإتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

---

(1) CRESSANT ; LEVI-STRAUSS, p. 125

ويبين أنواع المنطق الأخرى (١) . ومن دنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا البنائية بظل دائما هو هو أى اكتشاف البناءات العميقة واللاشعورية للنفس الإنسانية . يقول ليفى ستروس وإن التجربة الإثنولوجية تهدف إلى الكشف عن كوامن العقل *les enceintes mentales* ، ورد المعطيات التى تظهر مشوشة إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه العتية عتية تحت سراب الحرية (٢) .

وإذا كانت دراسة أنظمة القسابة والطقوس والأدعية الطوطمية *des appellations totémiques* قد تكشف عن صعوبة الفصل بين الضغوط الاجتماعية والضوابط الداخلية *les contraintes internes* ، فإن الميثولوجيا إنما تسمح بتصفية هذه المشكلة . وذلك ، لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية مباشرة كما أنها لا تنصب مباشرة على الواقع . . ولذا ، فإذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا المظهر الجزافى *arbitraire* الذى تبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض الذى يبدو وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذى قد نعتقد أنه بدون قيد ، نقول أنه إذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ، فإن الاستنتاج الذى لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا عن انحراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شىء بين الأشياء . أى تخضع للقوانين التى تخضع

---

(١) وقد بينت Catherine Backes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق تبدأ بمخاطبات الإحساسات *Logique des sensations* ومخاطبات الصور *Logique des formes* ومخاطبات العلاقات *Logique des relations* .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 293, P. 842-843).

(2) LEVI-STRAUSS. *Le Cru et le Cuit*, P. 18.

لما الأشياء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تبدو مسيرة بقوانينها حتى في إبتكار أساطيرها ، فإنها ستكون بالأحرى مسيرة في جميع مجالاتها ، (١) .

ويرى لبني ستروس أن العالم الذي يتعرض لدراسة الأساطير يذمى أن يتضمن منهجه إسبعاد أنواع أربعة من التفسير (٢) :

( ١ ) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكشف عن المشاعر الأساسية للمجتمع . ( علم النفس الإجتماعي ) .

( ٢ ) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

( ٣ ) التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر النامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

( ٤ ) التفسير القائم على التحليل النفسي وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير صادرة عن مشاعر مكبوتة في اللاشعور الجمعي للمجتمع البدائي .

ويرى لبني ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير على الرغم من مظهرها الخلاق Créatrice والجزائي arbitraire والفيضان foisonnante فإنها تتشابه في جميع أرجاء الأرض (٣) .

إن كتاب " الطوطمية اليوم " و " تفكير الفطرة " قد تضمنتا محاولة جديدة في

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : " L'Anthropologie structurale " , P. 228.  
230

(3) Ibid , p. 230.

التفسير ، وهي المحاولة التي تعتبر الأساطير نتاجا مباشرا للتفكير الإنساني . يقول ليفي ستروس : « إن إهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطوري في داخل النفس الإنسانية وفي غفلة منها » (١) .

„ Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu ” .

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن اللاشعور عند ليفي ستروس . وسنعرف سلفا أنه عتلت تماما عن تصور فرويد ويونج ؛ فاللاشعور عنده ، هو مجموعة من المفروقات التي ينصاع لها كل تفكير ، وهي ذات طبيعة سيكلوجية ومنطقية ، كما أن هويتها واحدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية أو متحضرة (٢) . واللاشعور عند ليفي ستروس أيضا ، هو الصفة العامة والمميزة للطوائف الاجتماعية (٣) ، وهو الذي يمكن من الاتصال بالآخرين . وفي كتاب « الأنثروبولوجيا الثنائية » ، كان يصرح بأن « اللاشعور فارغ دائما ، أو على الأصح فاه غريب عن الصور كغرابية المعدة عما يمر بها من غذاء . هو جهاز ذو وظيفة خاصة ، وتتحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من

---

(1) LEVI-STRAUSS : “ Le Cru et le Cuit ” , p. 20.

(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi- Strauss ( par Eliseo VERON ) , in Cuestiones de Filosofia, I, Nos. 2-3, Buenos - Aires, 1962, p. 161 ) . ( Voir, De Ipola, Cahiers Internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970 ) .

(3) LEVI-STRAUSS . “ Introduction a l'oeuvre de Maüss ” , p. XXV.

الخارج ... (١).

للشعور إذن هو القانون المصور للبناءات ، أو السبب الغائب لما تحدته هذه البناءات من نظم للقراءة أو صور للحياة الاقتصادية أو الأساق، الرمزية (٢).

ورغم أن هذا المفهوم للشعور يختلف تماما عن مثيله عند فرويد وبونج ، إلا أن الباحث في الفكر البنيوي لا يسعه إلا أن يقرر الحقائق التالية :

١ ) أنهر ليفي ستروس بالأسطورة تماما كما أنهر فرويد بتفسير الأحلام . ففي الأسطورة يختفى التمييز بين الطبيعة والثقافة ، إذ يتحدث الناس إلى الحيوانات ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون في البحار وأيضا في أجواء السماء ويمارسون السحر . وكذلك كان الحال في الأحلام .

٢ ) كان موقف ليفي ستروس عما تقصه الأساطير أنه وراء المعنى الظاهر الذي توحي به لا بد من وجود معنى آخر مخالف يخضع لنقبتين معين . ومعنى ذلك فإن الأسطورة هي ضرب من الحلم الجس يكشف تفسيره عن معنى عتبي تماما كما هو الحال في الأحلام عند فرويد .

٣ ) كانت نظرة ليفي ستروس للأسطورة على أنها رسالة مقننة تهدف إلى حل تناقض معين في المجتمع البدائي (٣) . وكذلك كانت وظيفة الحلم عند فرويد .

٤ ) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى في إختراع أساطيرها عند

---

(1) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 224-225.

(2) De Ipola Emilio, " Ethnologie & Histoire " , Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII 1970, p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 254.

لنقى ستروس ، فانها عند فرويد مسيرة بقوة وتحجم اللاشعور ؛ كلاهما يفكر حل  
الإنسان حريته .

ومن الممكن أن نلخص أهم نقط الخلاف بين ليني ستروس وأصحاب التحليل  
النفسى فيما يلى :

(١) اللاشعور عند ليني ستروس هو مقولة الفكر الجمعى : Une catégorie  
de la pensée collective أما عند أصحاب التحليل النفسى فهو مفهوم فردي  
أو جمعى (١) .

(٢) اللاشعور الجمعى عند يونج ، مليء برموز وأشياء مميزة هي منه بمثابة  
القوام Substrat ، أما وظيفة اللاشعور عند ليني ستروس فهي رد  
الأشياء إل طبيعتها أى إل النسق الرمزي الذي لولاه لما كان الاتصال بين هذه  
الأشياء مفهوما . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولة هذه الأشياء (٢) .

(٣) نقطة الضعف في مفهوم يونج هو عبارة تفسير النماذج (الأمطورية  
les archétypes دون النظر إل السياق الذي يحتويها (٣) . وهنا نجد ليني ستروس  
فإن التفسير يكون بالتمايز . La signification est différentielle .  
أي بتمييز الظاهرة بعلاقاتها بظواهر أخرى داخل النسق .

---

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'oeuvre de Mauss » ,  
p. XXXII .

(2) Ibid., p. XXXII .

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Anthropologie structurale » , p. 230 .

والجانب اهتمام ليفي ستروس بالسياق الذي يحتوي الظاهرة ، فإنه رغم ذلك لم يكن يتم بالمشغول ، إذ أن حقيقة الأسطورة (عنده) لا تتمثل في محتوى متين . إنها تكن في علاقات منطقية مجردة عن المحتوى ، (١) ، أو أن هذا المحتوى يمكن أن يشبه بلغة غير مفهومة يحاول عالم اللغة أن يكتشف قواعدها الثورية دون اهتمام بما تتضمنه من معنى ودون اهتمام بصاحب النص اللغوي (٢) . وعلى سبيل المثال إذا جله بالأسطورة أن النسر يظهر لنا بالنهار واليومه أثناء الليل ، لاداء نفس الوظيفة فإتنا نستخلص من ذلك أن النسر هو يومه نهارية وأن اليومه من ليل ، وهذا يعني أن التقابل الذي يفرض نفسه هنا هو التقابل بين الليل والنهار . وبالمقارنة مع أساطير أخرى نجد أنه يوجد تقابل بين النسر واليومه من ناحية ، باعتبارهما طيور جارية ، وبين الغراب من ناحية أخرى باعتبارهما غير جاري . هذا طبعا مع الاحتفاظ بالتقابل بين اليومه والنسر تحت علاقة النهار بالليل . أما البطة فإنه يوجد تقابل بينها وبين الطيور الثلاثة السابقة على اعتبار علاقة التقابل بين الإزدواج (سماء / ماء) والإزدواج (سماء / أرض) ... وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذي هو قابل للتحليل إلى لفظ تقابل تمثل بقائه من العناصر المتباينة .

(٣) un faisceau d'éléments différentiels

هل لنا أن نسال بعد ذلك من معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميلوبوتشي مع ليفي ستروس في أن عبارة فهم الأسطورة على أساس ما نقوله كما نفهم الجملة

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et le Cuit», P. 246.

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française Contemporaine», p. 219.

(3) Ibid., p. 219-220.



المفيدة هو تماماً كمحاولة تلاميذ قواعداً لفتحاً ومفرداتنا على لغة أجنبية ، (١). غير أن الأساطير عند إيني ستروس يمكن أن تعنى شيئاً واحداً وعاماً : إنها تعنى النفس التي صدرت عنها والتي صاغت بالاستعانة بعالم تشكل هي نفسها جزءاً منه. ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم نقشت معالمه على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا نفسر الأساطير ، بل إنها هي التي تفسر بعضها بعضاً أو تعبر عن بعضها البعض (٢).

*Les mythes se pensent entre eux.*

### طريقة تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل إيني ستروس يحدون في البحث عن الرواية الأصلية للأسطورة أو عن الأصل البدائي لها ، فإن إيني ستروس يعرف كل أسطورة بمجموع الروايات التي وردت عنها ، ويضعها جميعاً في الاعتبار على قدم المساواة ، ثم أنه يخضعها للتحليل البنائي (٣) . ولعل السبب في ذلك أنه لا يهتم بمضمون الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إيمانها بالعلاقات المنطقية بين الوحدات المكونة لها .

ويبسط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التي وردت عن الأسطورة كالآتي :

لنتصور إنساناً د أ ، يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر د ب ، يكاد يبعد عن مدى وصول الصوت . لنفترض أيضاً أن المشكلة قد تأثرت بعوامل أخرى

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie structurale", p. 240

مثل صوت الريح أو مرور السيارات الخ . لأن الشخص «أ» بإختياره ذا خيرة ،  
 إن يمتد برسالته مرة واحدة بل سيحرص على التحدث بأقل صوته عدة مرات  
 مستعملا في كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص «ب» ، فهناك احتمال أن تصل  
 إليه هذه الرسائل المبهوتة مشوشة . فربما أنه يجمعها ، ويمقارنه ما بها من تشابه  
 أو تناقض سيتمكن من توضيح معنى الرسالة .

لنفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه في كل مرة يتحدث «أ»  
 إلى «ب» ، كانت تضع بعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى  
 هذا فإن النموذج الكامل الذي تلقاه «ب» ، سيكون عبارة عن تسلييل يوافق  
 série d'accords ، يماثل التوزيع للموسيقى كالآتي : (١)

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
			3	4	5	6	8

واقترح لي ستروس أن نحلل كل رواية على حدة وذلك بأن يترجم نتائج  
 الأحداث بواسطة جمل قصيرة بقدر الإمكان مكونه من موضوع وبحول . ثم  
 نصنف هذه الجمل تصنيفا خاصا حسب موقعها في رواية الأسطورة وحسب  
 ما تحتويه من علاقات . فالجمل التي تشمل علاقات من نفس النوع تشكل مجموعة  
 تسمى mythème . وفي هذا يلجأ لي ستروس للقارة بورق اللعب الذي ينقسم  
 إلى أربعة مجموعات . ونبدأ بأسطورة أوديب على سبيل المثال . (٢)

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 92.

Voir également : «L'Anthropologie Structurale», p. 235-236.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie Structurale», p. 236.

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كادموس يبحث عن أخته أوربا التي اختطفها زيوس	أهل أسبرطة يقتل بعضهم بعضا	كادموس يقتل المارد	لايدكويس (والد لايوس) أعرج؟ لايوس (والد أوديب) أشول؟
أوديب يتزوج جوكاست	أوديب يقتل أباه لايوس	أوديب يذبح أبائهم	أوديب توريت قلماه؟
أنتيجون يدفن بولينيس (أخاه).	إيتوكل يقتل أخاه بولينيس		

كل واحد من هذه الأعمدة يمثل مجموعة mythème أى يشمل على جمل  
ذات علاقات من نفس النوع. العامود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة متهورة.  
«rapports de Parenté surestimés».

العامود رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحذرة .

«rapports de parenté souestimés ou dévalués»

العامود رقم (٢) وهو الخاص بقتل الإنسان للمالقة المتوحشين وفيه رفض

لأن يكون الإنسان ابن الطبيعة أو ابن الأرض (١).

«la négation de l'autochtonie de l'homme»

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان ابن الأرض أو ابن الطبيعة

بدليل إصابته بعيوب مرضية .

«la persistance de l'autochtonie de l'homme»

( فولاد Laios أعرج وأوديب تورمت قدماء ) .

بين العامود الأول والثاني يوجد علاقة تقابل opposition وأيضا بين

الثالث والرابع .

وكان ليفي ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطوري ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصفيتهما تدريجيا (٢). وفي هذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته السجارية التي قد مكنته من القضاء على شياطين الأرض، نجد أن هذا الاعتقاد يصدم بأواقع المتواضع والذي يمثل في ضعف الإنسان بدليل إصابته بأمراض الأرض. فأوديب تورمت قدماء ووالده أشول ووالد Laios (جد أوديب) أعرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التعارض .

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل المالقة ، وبالتالي هو ينتسب إلى ماوراء الطبيعة أو ما هو غارق للطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 248.

وسمى هذا الآن لأسطورة Tereno عن أصل التبغ ، كشال آخر للتخيل  
البنائى للأساطير (١).

ويحكى أن ساحرة كانت تدلّس بدم طمسها نبات الكاراجوانا Caraguantia  
ثم تقدمه طعاما لزوجها ( نبات الكاراجوانا تتميز أوراقه بنقط حمراء في بدايتها )  
ونتيجة لذلك إضطجعت قوى الزوج وبدأ يتمش في مشيته وأصبح يقتصر إلى  
الرغبة في العمل . وعندما أخبره إبنه عن سبب مرضه صمم أن يفعل شيئا للانتقام  
وأعلن أنه ذاهب للبحث عن العسل في الأعراش . وبعد جهد مضى في العنابة  
سمعت له طرقة مداسه ، إكتشف خلية للنحل أسفل شجرة ، وقرىبا منها كان  
يرقد ثعبان . احتفظ الرجل لولده بالعسل ، أما زوجته فقد جهز لها خليطا من  
العسل وأجزاء من لحم وطين الثعبان . وبجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط  
شعرت بحساسية أدت إلى أكلان في جميع أجزاء جسمها . وبدأت تحك جسمها  
وتهدد زوجها بالفتك به وإلتهامه . هرب الرجل وتعلق شجرة يعيش بداخلها  
أسراب البيناء ، وهذا زوجته بأن رى إليها الواحد بعد الآخر من أفراد  
البيناء . وبينما كانت تطارد واحدا منها لتلتهمه ، إنتهر زوجها الفرصة وهرب  
في إتجاه كين نصبه لها . ثم أنه تفادى هذا الكين فوقع في الحفرة  
ومات . أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يراقبها إلى أن ظهر فوقها نبات غريب  
وبدافع من حب الإستطلاع جفف الزوج أوراق هذا النبات في الشمس ، وفي  
اللساء ، وسرا ، بدأ يدخن . وعندما مر أصدقاؤه أخذوا يسألونه . ومنذ ذلك  
الحين عرف الإنسان التبغ .

إنه لمن الصعب أن نتكهن بما يدور في ذهن القارىء أو المستمع لهذه

(1) LEVI-SRAUSS : «Le Cru et le Cuit», p. 108.

الأسطورة . وكان ليفي ستروس يرى أن ما يفهمه المستمع عندما يسمع لأسطورة أو قطعة موسيقية هو أمر شخصي بحث لإعتبارات كثيرة (١) . ففي اللغة إذا كان مرسل الرسالة هو الذي يقرر محتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذي يحدد هذا المحتوى . كما يعتقد ليفي ستروس أن التحليل الهنائي للأسطورة والموسيقى يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأن الجانب اللاشعوري للبح الإنسان هو الذي يعول عليه في الإستجابة لهذه التراكيب الثقافية . وإذا أضفنا إلى كل هذا أن ليفي ستروس كان يهدف من مقابلة للثنولوجيا بالموسيقى إلى الارتقاء بما عن مستوى المحسوس والمقول وما إلى المرسل بنا إلى مستوى الرموز ، عندئذ سنعرف أن في هذه الرموز تفسير بعضها بعضاً ، وترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطق الصفات المحسوسة . (٢)

وإذاً لنقلنا على منوال هذا إلى الأسطورة سألقاها الذكر لو بعدنا أنها تنقسم إلى وحدات رئيسية أسطقية تقابل مثله :

تقابل بين المرأة مفترقة فوق نبات الكراخواتا وبين المرأة منتفخة تحت نبات التبغ .

تقابل بين ماجة الرجل بأن يحاط علماً بأسباب أداء وبين معرفة المرأة بعلمها مباشرة .

تقابل بين جنس المرأة وجنس الرجل .

ونلاحظ أن للمرأة في هذه الأسطورة إلى جانب الطبيعة : فهي لا تأكل فناً ، إذا أنها إذا قدمت السم فن دم طمها ، وإذا أكلت فإنها تأكل النى ( الأسطورة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 178.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cuit et Le Cru», p. 22.

تلقى بها خارج الإنسانية) ، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مجتمع الرجال ، وهو يكتمح ويعمل ، وبالتالي فهو قريب من الثقافة .

كان لابد إذن من استبعاد للطبخ لكي يزوج المرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا ظهر مجتمع الرجال . وهكذا يفسر أصل التبغ وما يحمل التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيذ في التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة في أعماق الأنثروبولوجيا البنيوية نصل إلى خاتمة هذا الفصل . وإذا كان لنا أن نقسم عما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض فإننا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن ليفي ستروس يحمل إلى التسليم بأن اكتشافاته تشمل بوقائع تمثل صفات عالمية العملية اللاشعورية للتفكير الإنساني . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنيوية الأنثروبولوجية بإصرارها على التسليم بصحة ما أقرته في هذا الشأن رجاً تركت إلى نوع من الدوامية . ونسوق على ذلك مثالا ورد في كتابات ليفي ستروس نفسه . ففي مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بينه وبين الأنثوجرافي الكولومبي الشهير ريتشل G. Reichel وهي الأسطورة التي تشير مجازاً إلى العسل للدلالة على السائل اللين ، وذلك على عكس ما أثبتته أبحاث ليفي ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن لسقا استخلصناه من شعوب تمتد من فيزويلا إلى باراجواي إذا صادفته حالة تكذيبه ، فإن هذه الحالة لا تكذب تفسيراتنا وإنما شرها يبعد إضافي ، (١) »

ونحن من جانبنا لا نملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعاداً إضافية كلما وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلاً .

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Origine des manières de table», p. 340.

ولقد شعر ليني ستروس بقصور معين في منهجه ويظهر ذلك في قوله : ...  
إنني لا أدعى الوصول إلى تفسير شامل . كما إنني مستعد للاعتراف بأنه يوجد  
في مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات  
وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد اخترت فئات من الظواهر وأنماط من المجتمعات  
يمكن أن يطبق عليها منهجى بطريقة إيجابية... وإذا كان كتاب « البناءات الأولية  
للقرابة » ، يؤدى إلى فهم أحسن لقاعدة من قواعد الزواج ، وإذا أدى كتاب  
« النوى والمطبوع » ، وكتاب « من العسل إلى الرعاد » ، إلى فهم أفضل لإحدى  
الأساطير فإننى سعيد بما توصلت إليه . ولا أحبذ أن يترتب عليه حتماً التسليم  
بنتائج معينة عن طبيعة النفس الإنسانية .

وسنحاول في الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الأنثروبولوجيا  
البنوية من مكانة علمية حقيقية كما سنلتقي الضوء على ليني ستروس الفيلسوف .



## الفصل الرابع

### ليني ستروس بين العلم والفلسفة

ويشمل :

- (١) رفضه للفلسفة ( رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون ) .
- (٢) التراجع بين العلم والفلسفة .
- (٣) إعتقادات بسيطة .
- (٤) ليني ستروس كعالم .
- (٥) ليني ستروس الفيلسوف .

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل للقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومذهب كمنط

موقف ليني ستروس من التاريخ

علم الجمال

الترعة الإنسانية



## لسيفي ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الأنثروبولوجي Edmund Leach أن الحقيقى ستروس يعتبر الجهة الأولى فى الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية، (١) كما يرى أنه جدير بالإعجاب بأصالة وصراحة منهجه. (٢)

ولسيفي ستروس يصر على أن يكون رجل علم فقط، ويريد أن تقرأ كتبه وتقيم أفكاره على هذا الأساس، كما أنه يرفض الانتهاء إلى الفلسفة.

وكان سارتر قد وصف لسيفي ستروس بأنه حسي esthète وهو وصف يطلقه على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل القمل. (٣) ويرد لسيفي ستروس على هذا الاتهام بأن هذا الاتجاه الذى ينتقده سارتر هو نفسه اتجاه رجل العلم الذى يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقيا. (٤)

وفى الفصل الأخير من كتاب "الإنسان العارى"، يقول لسيفي ستروس: "أنتى أرفض مقبدا أى تفسير لموقفى يأتى من قبل الفلسفة... ذلك لأنه ليس لدى فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندما، اللهم إلا بعض

---

(1) LEACH Edmund: "Levi-Strauss", p. 2.

(2) Ibid., p. 9.

(3) SARTRE J.-P.: "Critique de la raison dialectique", Gallimard, Paris, 1960, p. 183.

(4) LEVI-STRAUSS: "La Pensée Sauvage", p. 326.

المعتقدات البسيطة ساقى إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست في هذا المجال . وعلى الرغم من عارلة استغلال أبحاثي لصالح تفسيرات فلسفية ، فإنني سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ، ولا يمكن أن تسام إلا في التخلي عما يسمونه اليوم فلسفة . (١) ،

#### ورفضه للفلسفة :

يتضح مما تقدم أن ليفي ستروس يرفض الفلسفة رغم أنه كان قد درسها في جامعة السربون وحصل فيها على درجة الليسانس . ويظهر أن مادرسه ليفي ستروس من الفلسفة في هذه الجامعة لم يكن مما يشقى غليل الطلاب في ذلك الوقت . (٢) ، فالذهب العقلي المثالي كان هو السائد في مناهج الدراسة . (٣) ، وسرى في الفصل القادم كيف أن سارتر يتضايق هو الآخر لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توحى به من انجازات ، وأيضا لعدم واقعية ما يقترحه ، فينتجه بالفلسفة إلى تبرير الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار .

أما ليفي ستروس فإنه في نص يرد بكتاب « الآفاق الحزينة » ، يعبر عن عدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للوضويعات المختلفة . يقول النص : « لقد تعلت في السربون أن كل مسألة ، صعبة كانت أم تافهة ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد ، هو هو دائما ، يتلخص في أن نقابل بين تفسيرين تقليديين للمسألة . وأن نقسم الأول مصحوبا بتبريرات الحسن المشترك

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», Plon, 1971, p. 270.

(٢) العقد الثالث من القرن العشرين .

(3) AUDRY Colette : «Sartre», ( Seghers, 1966 ). p. 7.

Les justifications du sens commun ، ثم تهدم هذه التبريرات بواسطة التفسير الثاني ، وأخيراً يرفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحتفظ ببعض صفات التفسيرين الأولين ... إرت هذه التبرينات كثيراً ما تصبح كلامية exercices verbaux ، وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذي يحل محل التفكير ..  
« إن قصور هذا المنهج ليس ناجماً فقط عن أنه يقدم حلاً أوعددا  
Un passeo Partout ، بل لأنه لا يرى في ثراء موضوعات التفكير إلا صيغة واحدة متشابهة دائماً ... »

لقد طلب منا أن نجرب طريقة ديناميكية ، تأخذ كنقطة بداية النظريات الظنية Les théories les moins adéquates كي نرتقي منها بعد ذلك إلى النظريات الأكثر دقة ، وفي نفس الوقت - وبسبب الاهتمام بمنصر التاريخ الذي استحوذ على تفكير أساتذتنا - كان يجب أن نفسر كيف تولدت الأخيرة بالتدرج عن الأولى . إن هذا المنهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما يبحث عن كيفية التغلب التدريجي على المتناقضات ، (١).

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التفلّس في نظر ليفي ستروس ، لأنه ضرب من تأمل الشعور لذاته Une sorte de contemplation de la conscience par elle meme (٢) . وفي نطاق معارضته للفلسفة نجد أنه يهاجم مذهب الظواهر ويقول : « إننا مع إحرامنا للفيثومينولوجيا السارترية إلا أننا لا نرى فيها سوى نقطة انطلاق وليس نقطة وصول » (٣).

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 54, 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

ويصرح في موضع آخر :

« إن الفيتوميتولوجيا طالما كانت تثيرني لأنها مخترضة اتصالاً *continuité* بين الواقع والحاش *le vécu* . ونحن لا نمانع في أن يتكون الواقع مستملاً ومفسراً للحاش . وقد تطلعت من الهيراني الثلاث أن الاتصال ~~بال~~ بين المتعطين ويتصل بهم الإتصال *discontinuité* ، وأنه لكي نصل إلى الواقع ينبغي أولاً أن نستبعد الحاش على أن نعيد به ذلك في تركيب يغاوب من الإحساسيات *Une synthèse dépourvue de toute sentimentalité* .<sup>(١)</sup>

إن القارئ لكتابات ليفي ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث عن الفلسفة والفلاسفة بمفهوم ضامر . وهو في حديثه مع ريمون بللور Raymond Bellour يفسر سبب هذه الجفوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة في إستيلاء سيطرة الفلسفة على أبحاث تحارل أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لبؤس التفاهم الذي يقابل ينبغي وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حججهم في نطاق أبحاثي ، فإنهم يتصورون أني بصدد تطبيق طرائقي في ميادينهم » .

وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعني عدم وجود أي مجال محدد بقدر ما يعني إشتماله لجميع المجالات ؟ أجاب ليفي ستروس :

« ينبغي على الفلاسفة الذين يتمتعوا مدة طويلة - بميزة خاصة أعظمهم الحق في التحدث عن كل شيء وفي كل مناسبة ، ينبغي عليهم أن يدعوا إلى أن الكثير من الأبحاث لا تتناول إليها يد الفلسفة (٢) » .

(1) LEVI-STRAUSS : « Tristes Tropiques », p. 60

(2) Entretien avec Raymond Bellour, in (Les Lettres Françaises, no. 1165, 12 Janvier, 1967).

### التأرجح بين العلم والفلسفة :

وتمها كان من أمر استقلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم المواقف الفلسفية التي يتحمل مشروليتها لبني ستروس والتي ستعرض لها في هذا الفصل ، فإن أحداً لا ينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منهما الآخر . وإذا كان العلم يخلق المعرفة ابتداء من موضوع " حقيقي " ، " réel " ، فإن كلمة " حقيقي " هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . (١) ونحن نميل إلى تأييد بيركرسان (٢) Cressant في أن لبني ستروس يميل إلى التأرجح بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

( أ ) في أحاديته وندواته ، فإنه يحوم حول أرض الفلسفة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إلى مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبناءاتها . فالنفس الإنسانية على اعتبار أنها تنسب إلى هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو ما يعطينا الحق في التحدث عن علوم الإنسان (٣) .

( ب ) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد اتفق الباحثون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل التي تعرض لها لبني ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضاً للمسائل الفلسفية بوجه عام قلما كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من نصف قرن (٤) .

(1) CRESSANT : « Lévi-Strauss », p. 10.

(2) Ibid., p. 16.

(3) LEVI-STRAUSS : « Tristes Tropiques », p. 60.

(4) LEACH Edmund : « Lévi-Strauss », p. 146.

وإذا كنا قد قلنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منهما على الآخر ،  
ولذا قلنا أن الأنثروبولوجيا البنائية ليست هباءً وإنما هي مجموعة أبحاث  
تحاول أن تدبج وضعية ، لذا يمكن أن نفهم أن المرتف المتوتر مع الفلسفة  
مستمر أبداً في كتابات ليفي ستروس .

#### إعتقادات بسيطة : Des Convictions rustiques

في سنة ١٩٦٧ كتب دوميناك J. M. Domenach يقول :  
« إذا صح أن كلود ليفي ستروس قد حرص على أن يكون رئيساً المدرسة  
فكرية ، فلا بد من التسليم بأنه قدم الفلسفة أو قل أنه قدم للفلسفة  
l'antiphilosophie التي تركز عليها جميع البنائيات tous les structu-  
ralismes. (١) »

وقد أثار هذه العبارة ردود فعل شتى ، ولا شك أن صاحب البنائية  
نفسه لم يكن راضياً عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العاوي » سنة ١٩٧١ (٢) كتب دوميناك مقالا  
آخر بعنوان Esprit جاء فيه :

« رغم أن البعض قد اتهمني بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة ،  
فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم صراحة نحو أرض الفلسفة في غاية  
والإنسان العاوي » .

---

(1) DOMENACH J.-M. : « Le requiem structuraliste »,  
( Esprit, Mars, 1973 ) ;

(2) LEVI-STRAUSS : « L'homme Nu », Plon, 1971.



لقد كان كتاب « الإنسان العاury » هو آخر ماظهر من المجموعة الميثولوجية التي بدأها ليفي ستروس سنة ١٩٦٤ والتي تضمنت أربعة مجلدات. (١) كما كانت خاتمة « الإنسان العاury » هي بمثابة خاتمة لجميع مؤلفاته على حدة تعبيرة هو . (٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه تخلصت عن بعض الاعتقادات البسيطة . (٣)

غير أن الفلسفة لا ترعى فيأرض حريتها البنائية . فصاحب الأثروبولوجيا البنائية يقرر بأن :

« الأساطير لا تحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان أو مصيره . كما أنه لا ينبغي أن نتوقع منها أى مبادرة ميتافيزيقية لإرضائنا أو أى مبادرة لنجدة الإيديولوجيات التي تختصر » . (٤)

ويصرح ليفي ستروس في نفس لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل ما عرفته حتى الآن . فهي تكشف وراء الأشياء عن وحدة وتانسق يعجز عن كشفها مجرد وصف الظواهر التي تبدو للناظر وكأنها متاثرة بدون تنظيم » . (٥) وعلى عكس ما جاء في العبارة الأولى ، نجد أننا بصدد كشف عن نظام معين

---

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤ .

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو بصدد إضفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الأساطير  
مُحدثنا عن نظام العالم . وهي تمكننا من أن نقسّمها عما يمكن أن يتضمنه نظام العالم  
بالتسبة للإنسان وبالتالي نقرب من التفلسف .

### إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح العليسية بلفي ستروس إلى إقصاء الشعور  
la conscience ( وهو عنصر الذاتية ) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعي ألا يتدخل الشعور في عملية البحث في الظواهر  
الطبيعية ، إلا أن إفتراض تنفيه تماما في دراسة الظواهر الثقافية إنما هو  
مثير للدهشة .

غير أن لفي ستروس يصر على أن الشعور هو « العنصر السرى لعلوم  
الإنسان » .

« وقد نجحت الفلاسفة مدة طويلة في أن تجعل علوم الإنسان سجنية في دائرة  
لا توى في داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقد كان أهم ما يتميز به  
الشعور أنه يخدع ذاته ... لذا فإن ما أنجزته البنائية بعد روسو وماركس  
ودوركايم وسوسير Sausure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعا  
آخر ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا تماثل العلوم الفيزيائية  
والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيدة التي تسمح بممارسة المعرفة » .

« ومع ذلك فإن أعمال الشعور يظل ممكنا على مستوى الفكر » .

« فالشعور لا يختلف مادته عن الواقع الذي يتعامل معه ، إنه هو هذا

الواقع نفسه وقد انكشفت حقيقته . اذ ليس هدفنا إدخال الذات أو الشعور  
( le sujet ) في ثوب جديد ، (١).

وكان لبني ستروس يسخر من ادخال عنصر الذاتية في البحث ، وكان يقول  
عنه أنه كنز فقير « Pauvre trésor » . وهنا يسأل دوميناك : ألا تتضمن هذه  
السخرية إصدار حكم عن حالة الإنسان (٢) ثم ألا يعنى تحرير كل هذه الأفكار  
بأسلوب شاعري يتعدى أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا « الكنز الفقير » ؟

وإذا كان لبني ستروس قد استبعد « المعاش » وامتدح التفكير المأهول  
la pensée froide البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنع من التصريح بأن  
الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة (٣) ( رغم ما فى الموسيقى والأدب  
من ذاتية ) .

ويتفق ميشيل بانوف مع دوميناك على أن لبني ستروس يدخل الشعور  
والذاتية دون أن يدزى . وهو لكي يدلل على ذلك يستعين بعبارة وردت  
فى خاتمة « الإنسان العارى » يقول فيها لبني ستروس :

« إننا بعد أن برهنا على التتالى الصارم للأساطير ، وبعد أن أشتنا إليها صفة  
الاشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية للاشياء : العالم والطبيعة  
والإنسان ، (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , p. 563.

(2) Esprit, Mars, 1973, op. cit., p. 694.

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , p. 583.

(4) Ibid., p. 620.

ويتساءل بانوف : لمن إنكشفت الغاية الأسطورية للأشياء ؟ ومن الذى يردد أن الأشياء هى أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس معنى هذا رجوع إلى الشعور وهو يناجى ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجّة عند لينى ستروس ينبغى الاهتمام فى نظر كثيرين فنحن الآن بصدد الاعتقادات بسيطة (١).

وبعضى لينى ستروس فى اتجاه الذاتية على حد زعم بانوف عندما يصرح : بأن معنى تأثير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطة هو نفسه (٢) . . ونظراً لمطورة هذا التصريح ، ولما يعنيه من أن لينى ستروس لا يسه فقط فى اتجاه الذاتية ، وإنما يبتعد تماماً عن روح العلم ، لذا فقد رأينا لئلاصافاً للحق أن نورد السياق الذى تضمن هذا التصريح .

نحدث لينى ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التى تردت عند البعض إلى صورة خالية من المعنى . . ولنا فإنه يقرر :

« إن ما إشتهر من معنى إنما يوجد متضمناً ومضغوطاً فى داخل النسق ، وكل من تعرض إلى هذا النسق دون أن يكون مزوداً بهذا السّم الإثنولوجى الهائل الذى يمثّل ثقافات وطنية فى العالم الجديد لن يتمكن من النفوذ إلى معناه الباطنى ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلغى أى معنى . وعليه ، فإنه لا داعى للدهشة إذا شعر الفلاسفة وكأنهم خارج السياق : إنهم خارج السياق فعلاً ، على خلاف علماء اللغة والإثنولوجيين الذين يهمهم الأمر مباشرة . فعلماء

---

(1) PANOFF] Michel; «Lévi-Strauss», tel qu'en lui-même;

(Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEVI-SIRAUS : «L'Homme nu», p. 620.

اللغة بمسكون بالصورة ، والإثنولوجيون بمسكون بالمضمون ، (١).

« لافى خير من يفهم » رباعيات ، (٢) ، سواء تعرضت اليها من الداخل حيث عشتها ، أو من الخارج حيث تبعد هي الآن لتكون جزءاً من ماضى (٣).

بما تقدم يتضح وجه الحق فيما لسب إلى ليني ستروس ، فهو لا يدعى لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشترك معه في ذلك علماء اللغة والإثنولوجيون .

أما عن المضى في اتجاه الذاتية والذي رأى فيه كل من دومينيك وبانونف خروجاً على مقومات الاتجاه البنائى ، فللحق نقول أن هذا صحيح رغم أن ليني ستروس يقرر في مطلع خاتمة « الإلسان العارى » (٤) أن كلمة « نحن » التي نعرض دائماً على استعمالها لم تكن فقط « بسبب التواضع » بقدر ما كانت تترجم الرغبة العميقة في أن ننظم « الأنا » في « نحن » .

أما « الأنا » التي ظهرت في خاتمة المجموعة الميثولوجية فقد مهد لظهورها ليني ستروس نفسه بعد أن انتهت أبحاثه وأصبحت جزءاً من ماضيه . فكان له الحق في أن يلقي عليها نظرة من الخارج يقول :

« إذا كان للأنا أن تظهر ، فتوفيت ذلك هو عندما تكون قد انتهت من عملها الذي يحتم استبعادها ، عندئذ يمكننا بل يلغى عليها أن تلقى على هذا العمل

(1) Ibid., p. 620.

(٢) الإشارة هنا للمجموعة الميثولوجية .

(3) Ibid., p. 620.

(4) Ibid., p. 559.

نظرة عامة هي شبيهة بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد اضطّر لكتابته ... إن هذا الفصل يهدف إلى التعليق على عمل منتهى . فالمرور وقد انتهت مهمته سيعطى لنفسه الحق في أن يتحدث عن نفسه وأن يستخلص تعاليمه ، (١) .

### ليني ستروس كعالم :

سبق أن ذكرنا في القسم الأول من الكتاب أن البناية تقدم تفسيرا كافيا لا يلجأ إل أي واقع خارج النفس . فالمعرفة يجب أن تنصب أساساً على الدراسة الحالية للوضوع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن للوضوع يحتوي على مقبولية ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمسألة العلوم الإنسانية ، وأما الثانية فإنها تتعلق بالملاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف .

وفيما يختص بالمشكلة الأولى فإن ليني ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما سنوضح في مرحلة قادمة من هذا الفصل .

أما التحليل النفسي ، فعلى الرغم من عشقه له أول الأمر لأنه هو الذي ألهم بفكرة اللاشعور كما أوحى بمقولة المغزى Catégorie du Signifiant ، فإن ليني ستروس يرفضه لأنه آخر ملجأ يحتوى به الشعور أو ( الذات ) le Sujet . وفيما يختص بالمشكلة الثانية في العلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف

---

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu\*, p. 563.

فيمكننا الاستعانة بها كنية لبني ستروس عن المبدأ للستري النقي . يقول :  
 « إن البنائية الأصلية تعادل أولاً أن تمسك بالخصائص الأساسية لأنماط  
 معينة . وهذه الخصائص لا تدبر عن شيء يكون خارجاً عنها . وإن كان ولا بد أن  
 تتصل بأشياء خارجية عنها ، فينبغي الاتجاه نحو جهاز المنح منظوراً إليه كشبكة ،  
 حيث الأنساق الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء معين ، وحيث  
 يكشف كل لسق عن نمط معين من العلاقات » (١) .

وإذا كانت « الخصائص الأساسية لأنماط معينة ، فينبغي أن يمسك بها في ذاتها  
 دون الرجوع إلى واقع خارجي » ، فما القول في هذا العنصر الموجود خارج النقي  
 اللفظي وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتنامي ؟

« وإذا كان لبني ستروس يقرر في هذا النص بأن « هذه الخصائص ، يمكن أن  
 تترجم إلى التنظيم النقي organisation cérébrale » ، فلنا أن لسأل (٢) : هل  
 هي هذه الشبكة النقية Ce réseau cérébral هي من نفس نمط الانساق  
 للحرية ؟ وفي هذه الحالة كيف يدرك الشيء شبيهه ؟

Comment le même peut-il connaître le même ?  
 هل هو مختلف عنه ؟ Est-il différent ؟ ولكن ما المبدأ الذي يرجع إليه  
 في هذا الاختلاف تاريخياً وعقلياً ؟

إن هذا النموذج في موقف لبني ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى  
 يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعور  
 موضوعاً آخر ، ( غير ذاته ) ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu\*, p. 561.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 698-699.

تعالى العلوم الفيزيائية والطبيعية (١). إذا كان هذا للوضوح الآخر هو عبارة عن  
الأساق ثقافية ، فليس من المدهش أن يتعرض العقل على قواعده في هذه الأساق .  
فالشئ يدرك الشئ ، والشئ يدرك ذاته ، أى أن الشعور يدرك ذاته بخلاف  
ما جاء في النص من أن البنائية تكشف أمام الشعور موضوعا آخر .

وهنا يظهر النعوض بل التناقض في موقف ليني ستروس ، فالشئ هو نفسه  
وغيره في نفس الوقت . غير أن التناقض الذى نكتشفه هنا هو في الحقيقة ما يعنى  
ليني ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهذا الصدد : أولا من أين أنت  
الترغيبنة في الكشف أو إرادة الكشف ( عن هذا الموضوع الآخر ) ، ومن  
أين أنت القوة لتنفيذا ؟ وثانيا ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس  
التي تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصا وأن ليني ستروس يحدد أن هذا  
الواقع هو النفس المفقودة وقد ظهرت (٢) L'esprit perdu et retrouvé .  
أو بعبارة أخرى ، إذا كان الشعور لا يختلف مادته عن الواقع الذى يتعامل  
معه ، أى إذا اعتبرنا أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت حقيقته ، (٣) ،  
فإن من حقنا أن نسأل : كيف تتكشف هذه الحقيقة ؟ ومتى تتكشف ؟  
وما الذى يؤجل تكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هذه الأسئلة عند ليني ستروس  
فلا أقل من أن يعطى لنا الحق في ترجيحها له خصوصا وأنه هو القائل : « لقد

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p. 563.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 699.

(3) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p. 563.



كان مدق في كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية ،  
Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit  
de comprendre comment fonctionne l'esprit des hommes (١).

وإذا كانت هذه الأسئلة هي فلسفية بالدرجة الأولى فلعله لم يكن يوسعه أن  
يتعرض لها لأنه وإن كان ، يلح المنظر الفلسفي من بعيد إلا أنه يفضل التحول  
عنه إلى الطريق الذي رسمه لنفسه مسبقا ، (٢). ولهذا كله ، فإننا سنقول مع  
Pierre Cressant ، إن الإقتصار على دراسة الإنجرام الداخلي للنصوص معناه  
إخراج ليفي ستروس من أرض الإثنولوجيا بحيث يفضل أن يكون والدخول به  
إلى أرض الفلسفة ، (٣).

وستحاول الآن أن نبحث مكانته العلمية .

إن مكانة ليفي ستروس العلمية لا يختلف عليها النقاد . إلا أنهم يتفقون على  
أن كتاباته عمرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالانجليزية ، كما يتفقون كذلك  
على أن نظرياته تتصف بالتعقيد المحير (٤) Une complexité déroutante .  
ومهما يكن من شيء فإن ليفي ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو  
الذي تخرج من قسم الفلسفة ودرس القانون مما قد أثر في نظراته للإنسان والعالم :

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Les Lettres Francaises», no- 1165,  
Jan., 1967, p. 1.

(2) LEVI-STRAUSS : «Esprit, Nov., 1963», p. 630.

(3) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 36.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 151.

وفي هذا يقول إدْموند ليفش :

« لا يجب أن نفى أن ليفي ستروس قد امتشق أسلحته الأولى من الفلسفة والقانون. إنه في أغلب الحالات يتصرف كالحامي الذي يدافع عن قضية لا كرجل العلم الذي يبحث عن الحقيقة ، (١) ».

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يتفق عليه سائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعي الحقيقي للكائنات الإنسانية ، إلا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفي ستروس هي فرع من السيميولوجيا *séméiologie* (٢) ، وهذا معناه أن اهتمامه ينصب على البناء المنطقي الداخلي لمذوات الرموز (٣) . فأنساق الزواج في المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقي عام ومستتر .

وقد أخذ على ليفي ستروس أنه ينبغي بالكمال المنطقي ، للأساس *Systemes* ، لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه أوقائع الأمبيريقية . وفي هذا يقول ليفش Leach :

« إن الحجج المنطقية التي تضمنها كتاب « البناءات الأولية للقراءة » كانت توضح وتؤيد بأمثلة لمنهجية مناسبة ، وبالطبع فإن ليفي ستروس لم يلتفت إلى الشواهد السلبية المخالفة لحججه رغم كثرتها ، (٤) ».

---

(1) Ibid., p. 28.

(٢) كلمة سيميولوجي تعني العلم الذي يدرس دور الرموز في الحياة الاجتماعية (راجع قاموس لالاند) .

(3) LEACH Edmund : Lévi-Strauss, p. 151.

(4) LEACH Edmund : Lévi-Strauss, p. 159.

وهو على سبيل المثال قد اعتبر أن « منع الاتصال بالمحارم ، قانونا عاما رغم أن شواهد الواقع والتاريخ لا تؤيده على طول الخط .

« وقد كان يبدو ليفي ستروس أنه قادر على أن يحدد ما يبحث عنه تماما كما توقع . وبالتالي فإن كل حقيقة مهما كانت ظنية هي مقبولة طالما أنها تتماشى مع توقعاته المحسوبة بالمنطق ، وقد يصل به الأمر إلى إنكار الحقائق التي تشير على عكس النظرية ، (١).

وقد أخذ على ليفي ستروس أيضاً أنه يتناول الأشياء المحسوسة في نسق رياضي صارم. وهو ينسى أن الرموز التي يستخدمها الرياضيون تكون محايمة من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البشري تكون مشبعة بقيم التحريم *sont lourdement chargés de valeurs tabous* . وليس معنى هذا أن نتائج ليفي ستروس تتجرد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة مما يريد هو . وليفي ستروس يستهدف التوصل إلى أن بناء التفكير « البدائي » ثنائي *binair* في مجموعه ، وهي النتيجة التي توصل إليها جاكوبسون في علم اللغة . وإذا صح أن المخ الانساني يحيل في جميع المواقف إلى إجراء قسم ثنائي *opérer un découpage binaire* إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر إليه ليفي ستروس (٢). وإذا كان « تفكير الفطرة » يمارس في نطاق قواعد محددة أمثلتها الوظيفة الرمزية *la pensée s'aliène dans des codes* فيخشى من أن يؤدي هذا في النهاية إلى تفكير لا يفكر *une pensée qui ne pense pas* (٣). وفي كتاب « الأفاق الخفية » يقول صاحب الانثروبولوجيا البنائية :

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 136.

(3) RICOEUR p. . Esprit, Nov., 1963, p. 606.

« إنشأنا من دراستنا للمجتمعات المختلفة ستوجعل إلى المبادئ العامة للحياة الاجتماعية. ومن الممكن أن نخدمنا هذه المبادئ في إصلاح عاداتنا نحن... ذلك أن مجتمعا نحن هو الوحيد الذي يمكننا أن نغيره دون أن ندمره » (١).

وقد استغل إدموند ليث هذه العبارة ليبين أن ليفي ستروس يتصف بأنه خيالي visionnaire وهي صفة ضد العلم لأنها تجعلنا نقبل بصعوبة شواهد عالم وضعي كما يظهر لنا (٢).

وإذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقي أو النفس هو الهدف الرئيسي للجيولوجي وعالم النفس ، فإن ليفي ستروس يبحث في الأنثروبولوجيا عن « خصائص أساسية » (٣) أيضا . وهو يتصور أن الشعوب البدائية هي « نماذج مصغرة » لما هو أساسي لدى الإنسانية . كما يعتبر أن طمات التفكير ، البدائق ، تظل حاضرة في أذهاننا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى « مجتمعات بدون تاريخ » . ورغم هذا فإن ليفي ستروس كان يحتفظ جيدا عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة . ففي الفصل الخامس من كتاب « تفكير الفعرة » ، يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية هي كالفطائر والحلوى بالنسبة للأنثروبولوجي لأنها تتميز بالاتجاهات Statiques وبأنها خارج الزمن ، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجي عليها لأنها « في التاريخ » (٤) . وقد شعر بول رينكير بهذه الصعوبة في منهج ليفي ستروس . فهو يقرر :

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 424.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 26.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 49.

(4) LEACH Edmund : op. cit., p. 23.

« بأن تفكير الطوطيين هو الأقرب للبناية وذلك لأن مضمونه تافه رغم تصنيفاته العبقريّة » (١).

وقد كان النقد الذي وجهه بول ريكير إلى البناية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة في تفسيرها للإنسان من خلال الميثولوجيا إنما اعتمدت فقط على أبحاث بحالها الهندو الأمريكيون وهي هذا أهملت الأصول السامية والافريقية والهندية التي أبدت الفلاسفات والديانات بل وكانت هي الأصل في الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفي ستروس يسمح بأن تذهب نتائجه على جميع الثقافات فإن ريكير يذكر في دحض ذلك أن الاساطير الطوطية الاسترالية لا تؤسس على بناءات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطي على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التي أنت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافزاً للأحفاد كي يتعلقوا بالأرض ويعرّصوا على التمسك بها (٢) . البناءات لا تكفي لإذن في التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يؤدي إلى دوجماتيقية طالما أثارت ليفي ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفي ستروس في خاتمة كتاب « الإنسان العاury ، يقرر أن تفسيراته قد احتوت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره للأساطير يفوق كل ما استخلصه الفلاسفة في دراساتهم للأسطورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣) . وهو

---

(1) RICOEUR p. : «Structure et hermèneutique», in Esprit, Nov., 1963, p. 608.

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu» 572.

بهذا فلا تخلع فكرة العالم في نظر كثيرين حتى قيل أن عدد المثقنين عليه لم يزد  
بكثير عدد الاتباع . يقول أحد المثقنين :

« إن من أختار أن يكون أنثولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدى  
بليفى ستروس ، لأن المناخ العلمى لم يكن ليستشقى بدونه . أما وقد أراد أساذنا  
أن يقدونا إلى رماد أراد أن يملأ به السماء الفارغة ، فقلنا أن تقول له : دعنا  
نفرق ، فقد أصبح الوقت مناسباً ، (١) .

وهنا كان من قيمة هذه المأخذ على منهج ليفى ستروس ، فينبغى الاعتراف  
مع إدמותه ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة اجرائية  
Operationnelle .

« فإذا تمكنا بتطبيق هذا المنهج على المقطيات الأنثروبولوجية من الوصول  
لحل لحات spiræus لم تكن لدينا من قبل ، وكانت هذه اللحات تلقى الضرب  
على وقائع أنثولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها ، عندئذ سنشعر بما لهذا المنهج من  
نتائج إيجابية . وأسمحوا لي أن أقرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا في مناسبات  
عديدة ، (٢) .

ليفى ستروس الفيلسوف :

يرى دوميناك أن ما كتبه ليفى ستروس في المجموعة الأنثولوجية من الممكن  
أن يسمح بتكوين نظرة جديدة للعالم أو على الأقل فإنه يحثنا على تغيير نظرتنا  
القديمة . كما يرى أن هذا الجانب الفلسفى عند ليفى ستروس لا يقل أهمية

(1) Panoff : ( Esprit, Mars, 1973 ), p. 710.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 87.

عن الجانب العلمى فهما قويت حجته خصوصاً بعد أن تكشف لنا علم كفاية هذا الجانب الأخير (١).

والحقيقة أن ليفى ستروس يتحمل مسئولية مواقف مي بلاشك تتعدى نطاق العلم وتتصل بالمجال التقليدى لكشف الفلسفى والثقافة الفلسفية ، كما أن هذه المواقف الفلسفية لم تظهر فقط فى المجموعة للبشولوجية التى بدأت بظهور « الذى والمطبوع » سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت فى مقدمة لكتاب موس سنة ١٩٥٠ ، و « الآفاق الحزينة » سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية التى يحتتم بها العالم حياته العلمية ، وإنما هو نتيجة اتجاهات فلسفية متصلة جعلت صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد السلبية المخالفة لمجبه وآرائه .

#### الطبيعة والثقافة :

لقد أئفق الباحثون على أن ليفى ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند سارتر مادية صورى *Matérialiste transcendantal* (٢) . كما أنه يقيم دعائهم أول فلسفة مادية متناقضة فى هذا العصر طبقاً لراى لأكروا *Lacroix* (٣) . ولقد كان ازدواج التقابل ( طبيعة / ثقافة ) من أهم المحاور الأساسية فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فبالإضافة إلى استخدام هذا التقابل

(1) DOMENACH : ( *Esprit*, Mars, 1973 ) p. 697.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 124.

(3) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française Contemporaine », p. 221.

في تفسير الظواهر الأثروبولوجية ، وهو ما سبق عرضه في القسم الأول من الرسالة ، يجد ليفي ستروس يتخذ موضوعاً لتأمل المحضر . فهو في محاضراته بالكولبيج دي فرانس عام ( ١٩٥٩ - ١٩٦٠ ) يرى أن الثقافة والمجتمع تظهران لدى الكائنات الحية كحليّن متكاملين لمسألة الموت . والجانب الاجتماعي موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهي بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائي لا يبعد كثيراً عن سارتر في هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هي انطلاق مستمر perpétuel arrachement وتجاوز dépassement أي ابتعاد عن الدم والموت . أما عدم الانطلاق فإنه يهدد بانزلاق في للامة الجمادة ، أي يهدد بموت معاش الذات Mort vécu de La conscience . يفضى إلى المجيم ١' Enfer . غير أن سارتر يقرر عدم إمكانية رد الجانب الثاني إلى الجانب الطبيعي ، (٢) ، وهو ما لا يوافق عليه ليفي ستروس . وإذا كانت محاضراته بالكولبيج دي فرانس تد أشارت بالتقابل ( طبيعة / ثقافة ) إلى التقابل ( حيوانى / إنسانى ) ، يجد في محاضراته مع جورج شاربونيه (٣) ، أن ليفي ستروس يغير الحدود بين الطبيعة والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالنمل يمكن أن يشيد قصوراً تحت الأرض غاية

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Annuaire du Collège de France, Paris, 1960.

(2) AUDRY Colette : «Fartre», p. 81.

(3) CHARBONNIER, Georges ; «Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, Plon, 1961.



في التعقيد . غير أن بقية النص يشير إلى أننا ما زلنا في نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لغة بمعنى الكلمة . وفي المجموعة للبيولوجية ، نجد أن ليفي ستروس لا يتردد في نسبة الثقافة إلى ما هو غير الإنسان ( تنريد الطيور مثلا ) (١) .

ويتساءل ليفي ستروس عن السبب الذي من أجله يميل الناس إلى التميز عن الطبيعة رغم أنهم جزء منها ، وكان عليهم أن يستمروا على صلة بها إذا أرادوا الاستمرار في الحياة ؟ (٢) ثم يلاحظ ( وهي ملاحظة أقرب إلى علم الآثار منها إلى الإثنوجرافيا ) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كي ينتقل بطعامه من حالة النوى ( الطبيعي ) إلى حالة للطبخ ( المصطنع ) . وإذا تساونا عن السبب في هذا رغم أن الإنسان ليس مضطراً لأن يطهى طعامه ، فإن ليفي ستروس يجيب بأنه يفعل ذلك لأسباب من نوع رمزي كي يميز نفسه عن الحيوانات . وهكذا كانت النار والخبز رمزين أساسيين تميز بها الثقافة عن الطبيعة . (٣) والإنسان لا يتنكر تماماً للطبيعة ، فهو يخلق الثقافة على نسقها . وإذا كان إدراكنا للطبيعة الذي يبدأ بالحراس قد تمحض عن اكتشاف علاقات معينة ، فإن هذا مرجعه إلى طريقة عمل الحواس وأيضا العملية التي بمقتضاها يفسر المخ المثيرات التي تعرض عليه . أما التاج الثقافي فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة ، أو أنه يتولد على نسقها . ولا ينبغي أن نضل الطريق في تفسير ذلك . فليفى ستروس ليس مثاليا idéaliste على طريقة جورج باركلي ، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

---

(1) FAGES J-B. : «Comprendre Lévi-Strauss», p. 46.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 142-143.

(3) Ibid., p. 143:

لها إلا في إدراك مقارسة النفس الإنسانية . فبعد ليفي ستروس الطبيعة هي في ذاتها ، " en soi " قبل الواقع الأصلي *Une réalité authentique* ، وهي محكومة بقوانين طبيعة يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك طبيعة الطبيعة نجدها طبيعة أجهزة الإدراك عند الإنسان (١) .

إن القضية الأساسية التي يتم لها ليفي ستروس هي : في البحث عن كيف ندرک الطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحواس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا كتتابع لوحات منفصلة ولا متناهية وتنتمى إلى فئات عديدة ، إذا فإننا في عملياتنا التركيبية ، عندما نخرج الطقوس أو عندما نكتب التاريخ ، إنما نقبل إدراكنا للطبيعة (٢) .

وبملاحظة خصائص التصنيفات التي نستخدمها وطريقة استخدام للقوليات *Catégories* التي تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى نتائج حاسمة تصل الطبيعة التفكير الإنساني . وحيث أن للمخ الإنساني هو نفسه ينسب إلى الطبيعة ويصدر من نفس لقادة لدى جميع بني البشر ، لذا فإن النتائج الثقافية الذي يتولد عنه لا بد وأن يتصف بصفة العمومية *Universalité* كطبيعة للمخ تماما (٣) .

(١) Ibid., P. 36—38.

(٢) راجع مثال الطيف الشمسي بالفصل الثالث .

(٣) لسنا هنا بصدد تناقض في تفكير ليفي ستروس بالقياس إلى ما قدمنا آنفا ( في الفصل الخامس بالبنائية وخصائنها ) من أن الثقافة لها مفهوم يتصل بالفسيية في كتاب القراية . ذلك لأنها تنصف بالفسيية على مستوى الظاهرة الخام وبالعومية على مستوى البناء .

يقول ليفي ستروس في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللغة والثقافة هما مظهران متوازيان للنشاط أكثر تأصلا ، أعنى ذلك الضيف الحاضر بينما دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك في مناقشاتنا : النفس الانسانية ، (١) .

#### النفس والاشعور :

وقد يتبادر إلى الذهن هنا لأول وهلة أن النفس عند ليفي ستروس هي وحدة ميتافيزيقية مستقلة عن الجسد أو أنها من الإنسان بمثابة الوعي أو الشعور . غير أن Fages يعلق بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة الاشعور (١) . وليفي ستروس نفسه يقرر في موضع آخر (٢) بأن « قضائيا الرياضة تعكس النشاط الحر للنفس » ، ويعنى « أنها تعكس نشاط خلايا المخ ، وحيث أن النفس هي أيضا شيء ، فإن لنشاطها يقيدنا في فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحت من الممكن أن يفسر على أن العالم يستبطن ذاته » .

« la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos »  
وحيث أن هذا التفكير يشير - في صورة رمزية - إلى بناء العالم الخارجى  
« la structure de l'en-dehors » ، لهذا يتفق ليفي ستروس مع بت Beth  
في « أن المنطق والوجستيقا هي علوم تجريدية تنتمى إلى الإثنوجرافيا ولا ترد  
إلى علم النفس » ، (٤) .

---

(٢) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : " Comprendre Lévi-Strauss " , P. 43

(3) LEVI STRAUSS : " La Pensée sauvage " , P. 328.

(4) BEH, E. W. : " Les fondements logiques des mathématiques " , Paris, 1955, p. 15. ( Cité par Lévi-Strauss ).

ويرى سيمونيس Simonis أن التركيب الخاص بالنفس الإنسانية هو  
الاشعور الذي يتحدث عنه ليفي ستروس (١). إن هذا الاشعور طبيعي naturel  
لأنه عام universel ، وهو يختص بالوظيفة الرمزية ، ويجمل إمكانياتها المعنوية  
porteur de ses possibilités de significations وهو يفرض «قواعده»  
على كل عمل ثقافي . هو إذن ذو طبيعة منطقية (٢) .

Il est d'un naturel extrêmement logique

بما تقدم نجد أن الاشعور هو أساس معقولة واتصال الظواهر الاجتماعية .  
كما نلاحظ أن الجانب الاجتماعي والرمزي والاشعور كلها متضمنة في بعضها  
البعض . فبفضل قرانين الاشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن  
يجعل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣) . وبعبارة أخرى ، إذا كان البناء  
الاشعوري للنفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزي ، فإن ظهور التفكير  
الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤) . وهكذا فإن  
ليفى ستروس في دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية ، يكتشف في نفس الوقت  
طبيعة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقول في هذا المعنى : « إن  
الإثنوجرافيا تمنحني غبطة عقلية ، إذ أنها تكشف لي عن سبب معقولة الأنا  
والعالم معا ، (٥) .

---

(1) SIMONIS Yvon : op. cit., p. 98.

(2) Ibid., p. 98.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 43.

(4) LEVI-STRAUSS .Introduction à l'oeuvre de Mauss\*,  
p. XXXII.

(5) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 51.

وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دور كايم وليفي بريل هي العبور إلى الآخرين *l'accès à l'autre* رغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجيا فإن ليفي ستروس يحمل من اللاشعور حداً أو سطيابين *le moi et autrui* والغير (١). وهو بالتعمق في الدراسة يتوصل إلى صور من النشاط هي في نفس الوقت لنا وللغير *notres et autres* ، وهي بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس ولتختلف العصور . وهكذا فإن فهم الصور اللاشعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف من الغريب لدى الآخرين الذي هو نحن أخرى *un autre nous* (أي مشترك بيننا وبينهم) . ونحن هنا بصدد مسارات لا شعورية *itinéraires inconscientes* والتقاء *rencontre* بين *le moi et autrui* والغير . وهي مسارات مخطط لها في البناء الفطري للنفس الإنسانية وفي التاريخ الخاص للأفراد والجماعات ، (٢) . إن البحث في هذه المسارات هو شرط النجاح . ومن هنا كانت المسألة الإثنولوجية هي مسألة اتصال *communication* ، وكانت « الأنثروبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يعمل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية » (٣) .

واللاشعور عند ليفي ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين *le moi et autrui* والغير ، فهو يكشف في أعماق الأساق الاجتماعية بناء تحق *Une infra-structure formelle* ، هو مسبق للنفس الإنسانية *Anticipation de l'esprit humain* كما لو كان العلم وجود سابق

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'oeuvre de Mauss », p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : « Cours inaugural au Collège de France en 1960 », (cité par Fages).

في الأشياء ، وكان للسلالات الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية للطبيعة (١) .  
فالأفراد ملك البناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

Elle "les a" plutôt qu'ils ne l'ont

ونحن نجد هنا أن إهتمام لين ستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه  
بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان à travers l'homme .  
ومن هنا أمكن القول بأن لين ستروس يقيم دعائم فلسفة مادية متناقضة .

يقول لين ستروس :

« لقد وجد العلم الإجتماعي تحت البناءات بناء بعدى métastucture  
تسير على هديه ووفقا له . أما العام الذي نتوصل إليه هنا فإنه لا يبنى الخاص  
والجزئي تماما كما لا تبنى الهندسة المعممة généralisée حقيقة العلاقات الملبوسة  
للمكان الإقليدي ، (٢) . فالظاهرة الأميريكية هي خطوة أساسية في عملية الكشف ،  
« والإستقراء induction لا يقابل الاستنباط Dédution . ألم يبين جاليليو  
أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلي ، (٣) ؟ »

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هي مبدأ السواب والخطأ ، وذلك لأن عدد وثرأ المعاني

---

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 153.

(2) Ibid.

(3) Ibid..

التي يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء المعروفة . فالوظيفة الرمزية يفترض دائماً أن تكون متقدمة *en avance* بالفئة لموضوعها ، كما أنها لا تصل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولاً في الخيال *en le devançant dans l'imaginaire*. وهنا نلاحظ أن لبني ستروس يهتم بتوسيع مدارك العقل كي يتمكن من فهم ما هو سابق على العقل *qui précède la raison* وما يتعداه *qui l'excède* لدينا ولدى الآخرين (١).

ويرى لبني ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما برد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزي الذي لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولة هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعي يمثل حقيقة مستغلة ، فإن الرموز هي أكثر واقعية مما ترمز إليه *les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent* كما أن الدال يسبق ويحكم المدلول (٢).

Le signifiant précède et détermine le signifié

### اللغة والرمزية :

يرى لبني ستروس أن اللغة والرمزية قد ظهرتنا دفعة واحدة (٣) ، فكل قسم .

(١) *op. cit.*, p. 163.

(٢) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXII.

(٣) مقدمة مرس ، ص XXXII :

ويلاحظ بهذا الخصوص أن لويس دي بونالد Louis de Bonald وهو =

الاشياء بأسمائها تدريجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أثبتت أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لأي شيء ، ثم جدد مرحلة أخرى كل شيء فيها له معنى . وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماماً مما نجده في مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدريج . فالإنسان قد تكلم العالم مبكراً ، غير أنه سيتعلم ببطء كيف يعرفه . . . ومعنى آخر ، في اللحظة التي تحول فيها العالم فجأة إلى شيء له دلالة *devenu significatif* ، لم يصبح بنفس الدرجة معروفاً *connu* . ولينق ستروس هنا يشير إلى تقابل أساسي ، في تاريخ النفس الإنسانية ، بين الرمزية *symbolisme* التي تتصف بعدم الاتصال *discontinuité* (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التي تتصف بالاتصال *continuité* (لأنها تتكون ببطء)<sup>(١)</sup> . ورغم هذا التقابل فإن فتى الدال والمدلول *le signifiant et le signifié* تتآذران معا كجمرتين متكاملتين ، أما المعرفة وهي العملية العقلية التي تسمح بتوحيد الدال والمدلول فمن لم تبدأ إلا ببطء<sup>(٢)</sup> .

---

== كاتب سياسة فرلسي ( ١٧٥٤-١٨٤٠ ) قد سبق لينق ستروس في هذه النظرية . فالنفس الإنسانية عنده قد اكتسبت اللغة دفعة واحدة بينما كان الفكر في سبات عميق . وذلك اللغة هي التي أخرجت الفكر من سباته ، غير أن Bonald يشير إلى أن الله هو الذي أعطى اللغة للإنسان ، وهو ما لم يهتم له لينق ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p. 50

وأخذاً : Louis de Bonald, «La révélation primitive», Leulère, 1803.

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.



ويرى ليفي ستروس :

« أن مجريات الأمور في العالم تشير إلى أن الإنسانية قد اكتسبت دفعة واحدة  
بجالاتها وخطتها المفصلة وأيضاً فكرة علاقتها المتبادلة، غير أن هذه الإنسانية  
قد أمضت ملايين السنين في فهم ومعرفة أى الرموز في الخطة يمثل الأوجه  
المختلفة للجمال . العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الإنسان في معرفة دلالاته

L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir  
ce qu'il signifiait وهذا التحليل السابق يفتج عنه أن العالم كان ذا دلالة  
a signifié منذ البداية ، وكان يعنى بمجموع ما تصبوا الإنسانية إلى معرفته منه  
الآن (١) .»

معنى التقدم :

إن ما لم يه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون  
تصحيحاً لتصنيفات *rectifier des découpages* وتجميعاً للتشابهات  
*définir des regroupements* وتعريفاً للتضمنات  
*découvrir des ressources* ، وكشفاً لمنابع جديدة  
*appartenances* داخل شمول مغلق ومتكامل مع نفسه (٢) .  
*au sein d'une* *totalité fermée et complémentaire avec elle-même.*

ونلاحظ بهذا الصدد أن فكرة « الشمول المطلق » تعنى أن مستقبل الإنسان  
*le destin de l'homme* ، بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيساً داخل الحدود

---

(1) Ibid.

(٢) مقدمة مروس ، ص XLVIII

التي رسمها النموذج . ولهذا فإن الاعتقاد في التقدم وفي تحرير البشرية ، وهو الاعتقاد الذي مهدت له الثقة اللامتناهية في إمكانيات العلم ، إنما يثير الشعور بالضيق عند لينى ستروس (١) . وقد هداه التفكير الأسطوري إلى أن يعكس الآية ، فيستبدله بفكرة أقول البشرية « Crêpuscule des hommes » . ونرجع أهمية هذا الاعتقاد في نظره إلى أنه الأكثر تأقلا مع الحيرة التي تسيطر على العصر . وهو لإعتقاد تشاؤمي يفضي إلى العدم ، إذ يتبدد كل شيء . كما يتبدد الشفق في غيايب الظلام (٢) . وظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأي مساندة من قبل العلم . وإن كان يذكرنا بأقوال عمالة لدى سانت إكزوبيري Saint-Exupéry (٣) وبرنالوس Bernanos (٤) . يقول برنالوس Bernanos :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومستسلمة للغة العلم والقوة إنما هي مهددة بالموت برداً » (٥) .

ولقد تجمدت الإنسانية عن أساطيرها . « فالبيولوجيا تخضع قوى الطبيعة في الخيال وبالخيال ، وقد اختفت الميثولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى في الواقع » (٦) .

---

(١) راجع : Panoff : Esprit, Mars 1973, p. 709.

(٢) نفس المصدر السابق ، بالإضافة إلى « الإنسان العاury » ، ص ١٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسي ، ولد في ليون ( ١٩٠٠ - ١٩٤٤ ) .

(٤) كاتب فرنسي ولد في باريس ( ١٨٨٨ - ١٩٤٨ ) .

(5) DOMENACH : Esprit, Mars 1973, p. 698.

(6) Mao Tsé-Toung, Quatre Essais philosophiques (Editions en langues étrangères, Peking 1967), p. 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة « الشيول الخلق » أيضاً أنها تتمشى مع تصور  
ليني ستروس لفكرة الزمن الذى يشبه بسلسلة حلقاتها للهرس « تمير القرون »  
وهى مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبداً (١).

وكان ليني ستروس قد انبهر بقائمة العناصر الكيميائية لماندليف Mandelstéeff  
وأيضاً بقانون الوراثة « Code génétique » . إذ لا شك أن فكرة المجموع  
المتشعب واللا متبداً هى فكرة مطمئنة لأنها تطبق لبعض القواعد البسيطة ولأن  
المجهول اليوم يبقى منقلاً داخل صندوق له رقم ، وهذا يعنى أن إكتشاف  
العدد كان معدداً له منذ الأزل ، كما يعنى أن المستقبل يخضع للجبرية  
l'avenir est précontraint (٢).

ويؤكد ميرلوبونتي أن « البنية تحمل جدول زمنى لبناءات القراءة يمكن  
مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لمندليف (٣) ، كما يرى :

« أن اقتراف برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة صحية ، لأنه يسمح لنا  
بإستنباط بعضها من البعض الآخر ، كما يسمح - ابتداءً من الأنساق الموجودة -  
بتوكيد مختلف الأنساق الممكنة . أليس فى هذا توجيه للملاحظة الإمبيريقية نحو

---

(1) DOMENACH : «Esprit», Mars 1973, p. 693.

(2) PANOFF : «Esprit», Mars 1973, p. 707.

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154.

مندليف هو كيمائى روسى ( ١٨٣٤-١٩٠٧ ) ، استطاع أن يتنبأ بخصائص  
بعض العناصر الكيميائية غير المعروفة ، وأن يصنف هذه العناصر فيجعلها تحت مكاناً  
داخل قائمة عامة تشمل جميع العناصر .

بعض المؤسسات للوجود ، واتى بدون هذا البرنامج النظرى المسبق ، قد تمر دون أن ندرك ، (١)

ويؤكد بالوف panoff أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق أنموذج ماندلييف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن في هذا خروجاً على الأفكار العامة للسيفي ستروس والتي عرفت عنه حتى سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كان أهم ما يروى به منهج مندلييف هو فكرة المجموع المنتهى واللامتد *l'idee d'un ensemble fini et inextensible* فإن الباحثة لا يسهل إلا أن يقرر أن ليفي ستروس يظل متأسفاً مع أفكاره العامة على الرغم مما يزعم بالوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهى واللامتد لا تختلف كثيراً عما جاء في مقدمة ، علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، والتي كتبها ليفي ستروس سنة ١٩٥٠ من ، أن تقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات ونهجها لامتشافات ، وتعرفنا لامتضمنات ، وكشفاً لمناابع جديدة داخل شعول مغلق ، ،

ونلاحظ أن ليفي ستروس يضطر إلى الاستمانة بالعقل المقدس *l'entendement divin* كما يضطر إلى إدخال فكرة للسانا *Mana* على اعتبار أنها الصفة اللازمة لكل تفكير بدائي ، أو متحضر ، ،

أما عن العقل المقدس ، فإنه يستعين به لأنه يستوعب عدم التكافؤ بين

---

(1) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154-155.

(2) PANOFF : "Esprit" : Mars 1973, p. 707.

الدال *signifiant* والدلول *signifié* ، (١) . وهو يرجع سبب عدم التكافؤ إلى زيادة في كثافة وكم الدال بالنسبة والدلول ، . إن هذا ، الدال ، الزائد يسميه ليني ستروس *le signifiant flottant* . وهو ليس شيئاً آخر سوى « المانا » . (٢) .

« المانا هي قوة وعمل ، صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل في نفس الوقت ، مجردة وملبوسة *abstraite et concrète* ، موجودة في كل مكان ومعددة ، يمكن معين في نفس الوقت . المانا إذن هي هذا كله » . (٣)

يقول ليني ستروس :

« نحن ظاهرياً أبعد ما نكون عن « المانا » ، أما في الواقع فنحن قريبون جداً منها ... وذلك لأنه يوجد فرق في الدرجة وليس في النوع بين مجتمعات رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك » . (٤)

فالمانا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطوري أو جمالي . (٥)

الوظيفة الرمزية والعلم :

إن البنائية تجعل العلم نابهاً من التفكير الرمزي . والتفكير العلمي يضع « المانا » في اعتباره ،

---

(1) LEVI-STRAUSS : 'Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLIX.

(2) Ibid., P. XLIX.

(3) Ibid., P. L.

(4) Ibid., P. XLVIII

(5) Ibid., P. XLIX.

إلا أنه يحاول أن يمتصها ، أو أن ينظمها إلى حد ما . (١)

وإذا كان التفكير الرمزي أو الأسطوري يدرك شمول العالم المحسوس ويعمل  
هلى رده إلى النسق الرمزي أى إلى فئة ، الدال ، فإن التفكير العلمى البناء يجد  
فى معرفة المدالولات *les signifiés* ، أى المحسوسات ، بواسطة تنظيم عقلى  
أولياً مادة تنظيم فئة ، الدال ، فى مواجهة المدالولات . والتفكير العلمى لا يبدأ  
بتجريد صورى *abstraction formelle* . إنه ، بنائى ، بمعنى أن ، الدال ، يعمل  
إلى أن يتطابق بقدر الإمكان مع ، المدال ، أو ، المضمون ، . ومن هنا يتضح  
أن التفكير العلمى البناء هو الأقرب للتفكير الرمزي ، البدائى ، ، أما التفكير المجرد  
الصورى فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ فى الاعتبار فئة ، الدال ، وحدها .

#### البنائية والمذهب الصورى :

إذا كان المذهب الصورى بوجه عام *le formalisme* يحتم وبعود تقابل  
بين المجرد والمحسوس فإن هذا ما توخضه البنائية . ففى مقال بعنوان ، البناء  
والصورة ، *la structure et la forme* كتب ليفى ستروس :

« إن المذهب الصورى *formalisme* يفصل بين الصورة *la forme*  
والمضمون *le contenu* . فالصورة هى وحدها المقولة *intelligible* ،  
أما المضمون فهو مجرد عن أى قيمة لها معنى . *dépourvu de valeur*  
*signifiante* .

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., P. 50 ;

ناحية وللنوس من ناحية أخرى . كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة واحدة ويخضعان لنفس التحليل . (١)

وهذا يعني أن للنطق اللاشعوري يخضع لما يخضع له المنطق العلى من قوانين ، علماً بأن هذا الأخير ينصب على دراسة الملوس .

ولتوضيح ذلك يذكر ليني ستروس في نفس المقال أنه في سرد الأحداث لأسطورة معينة نجد أن « الملك ، ليس فقط ملكاً ، و « الراهبة ، ليست مجرد راعية ، بل إن هذه الكلمات أو المدارلات *les signifiés* التي تغطيها تصبح وسائل عموسة اتركيب نسق معقول يتكون من تقابلات *oppositions* : بين ( ذكر / أنثى ) ، طبيعة ، ، ( فوق / تحت ) ، ثقافة ، . كما يتكون من كل

التغيرات الممكنة *permutations* بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تبعد كثيراً عن المذهب الصوري .

البنائية ومذهب كقط :

غير أننا من الممكن أن نلص تقارباً بين البنائية ومذهب كقط : فبالإضافة إلى عبارات وردت بخصوص العدل والمدلول ، وكيف أن العملية العقلية التي تسمح بتوحيدهما هي المعرفة ، نجد بكتاب « الأنثروبولوجيا البنائية ، عبارة

---

(1) LEVI-STRAUSS : « La Structure et la forme », in Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1960.  
( cité par Fages ).

(2) Ibid.

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائماً ... وتتحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من الخارج » (١). إن هذه العبارة تذكرنا مباشرة بقولاب الفكر عند كنت ، ذلك القوالب التي تطل فارغاً لأن لم تأت منها المدركات من الخارج .

وكان بول ريكور Ricoeur قد وصف بنائية لبني ستروس بأنها هي المذهب الكنتي بلا موضوع متساوي - Un kantisme sans sujet transcen - denta . وهذا يعني أن البنائية تفرق عن مذهب كنت في أنها لا ترى في البناءات مقولات تزدان بالذات ( أي تطبقها الذات على أشياء تأتيها من العالم الخارجي ، فتفرض فيها النظام بدلاً من الفوضى وعدم التنظيم ) . فالبنائية تنظر للبناءات على أنها موجودة في الأشياء ، وتعكسها النفس على اعتبار أنها شيء بين الأشياء . وفي هذا يقول لبني ستروس : « إن التحليل البنائي لا يظهر في النفس إلا لأن النموذج قد وجد أولاً في الجسم ، وبعبارة أخرى فإن الرموز التي يستخدمها علم الإنسان لا ترد إلى رموز أخرى بقدر ما ترد إلى أشياء » (٢). هذا بالإضافة إلى أن لعالم يرد في النظام عند لبني ستروس .

موقف لبني ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين سارتر ولبني ستروس هي ما إذا كان من الممكن أن يعطى مكان الصدارة للتاريخ عند البحث عن حقيقة الإنسان .

---

(1) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie structurale », p. 224-225.

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme », I. C. 9.



وليفي ستروس يهاجم التاريخ لغرض دفاعي apologétique ونقدي Critique .

وفي مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجي يشير ليفي ستروس إلى أن هذا البحث تحكمه الضرورة la nécessité ، وهي من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه ينصب أساساً على بناءات لاشعورية تنبثق عنها الظواهر الاجتماعية . في حين أن البحث التاريخي الذي يدرس الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية des expressions conscientes ، يظل أبداً سجين صفة العرضية contingency وهي ضد العلم .

ويلاحظ Emilio de Ipola أن التاريخ والمعرفة التاريخية بوجه عام يظهران باستمرار في كتابات ليفي ستروس على أنها من الموضوعات الخلافية التي لم تحسم أبداً ، كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس في الواقع إلا علامة على صعوبة معينة تخص الاتجاه البنائي للأنثروبولوجيا . بل إن كثرة ظهور هذا الموضوع في كتابات ليفي ستروس ما هو إلا مجهود متواصل لمحاولة السيطرة على نقص معين في النظرية البنائية يظهره التاريخ . (١)

في الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يحاول ليفي ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن التاريخ والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية la vie sociale ، كما يرى أن هدفها واحد هو فهم أحسن للإنسان . أما من حيث المنهج ،

(1) DE IPOLA : « Ethnologie & Histoire », cahiers internationaux de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p. 38.

فالتاريخ تنتظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية  
les expressions conscientes de la vie sociale ، في حين أن  
منهج الأنثولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الاجتماعية  
les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

ويعلق De IPola بقوله : (٢)

و إن التقابل بين شعور Conscient ، ولاشعور Inconscient  
في كتاباته لبني ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور في التاريخ ونظرية  
اللاشعور في الأنثولوجيا . ودخول النظرية في هذه الحالة يؤدي إلى إلتساج  
موضوع نوعي spécifique ، وبالتالي إلى معطيات donnees متباينة .  
ومنا لا يمكننا أن نسمى أن للتاريخ والأنثولوجيا موضوعاً واحداً ، ذاهوية  
واحدة Identité d'objet .

و هذا بالإضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التعبير عن الحياة الاجتماعية  
Science des "expressions" de la vie sociale

والأنثولوجيا هي علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

فهذا القول نفسه دليل على تباين موضوع العلمين .

ونحن على حق في أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

---

(١) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale» , p. 24,25.

(2) DE IPOLA : op. cit.

في الواقع سوى شروط لتلك التعبيرات expressions ومبدأ مفسر  
لحقيقتها ومعقوليتها ١

غير أن الشيء المؤكد عند لبني ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك  
التعبيرات علاقة المستتر بالظاهر، والمأهية بالظواهر والاشعور بالشعور  
وفي الفصل الأول من كتاب «الأنثروبولوجيا البنائية»، نجد أيضا عند  
لبني ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث événements التي هي  
تجهيد للظواهر الاجتماعية، أما موضوع الإثنولوجيا فهو استخلاص البناءات  
للأشعورية les structures inconscientes التي تنتظم هذه الظواهر  
qui sous-tendent ces - phénomènes ، ونحن هنا بهدد تقابل بين  
الحدث événement ، والبناء structure .

أما في الفصل التاسع من كتاب «تفكير الفطره» ، فنجد أن لبني ستروس  
يراجع التاريخ ، ويتوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .  
وهذا الهجوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة  
التاريخ القائدة بأن للأبحاث التاريخية فضل إضفاء المعقولة على بقية العلوم .  
ويرى لبني ستروس (١) أن هذه المزاعم مصدرها سوء الفهم الخاص بطرق  
المنهج التاريخي وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة  
التاريخية le fait historique هي شيء حدث في الزمان ، فلنا بعد ذلك أن  
نتساءل عما إذا كل شيء ما قد حدث فعلا ! إن أحداث أي ثورة أو أي حرب يمكن  
لإرجاعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية mouvements psychiques et  
individuels ، وكل واحدة من هذه الحركات هي ترجمة لتطورات لأشعورية ،  
وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر مخية ، وهورمونية وعصبية ،  
ومرجعها كلها إلى فيزيائية وكيميائية .

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 340

وبناء على ما تقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذلك لأن المأزخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهدداً بالتراجع إلى مالا نهاية .

فأحدث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية ( التى تتضمن التجريد ) ، والتى توقف تفهيت الواقع الذى يخشاه المؤرخ . أما فكرة أن للتاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، فهى لا تصمد أمام التحليل ، خصوصاً وأن التاريخ يضطر إلى استخدام فئات تاريخية *classes de dates* تصف كل منها مجالا تاريخياً معيناً *un domaine d'histoire* . ولا شك أن معنى أى واقعة تاريخية لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنة ، قرن ... الخ . وهذه الصيغ تلتصق بالنسق معين . والأحداث التى لها مغزى بالنسبة للنسق قد لا يكون لها نفس المغزى بالنسبة للنسق آخر . فمثلاً نجد أن الفقرات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية لو أنها صيغت فى نسق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فكرة الإستمرار التاريخي *la continuité historique* ما هى إلا وهم . فالأحداث لا معنى لها إلا بإرجاعها إلى نسق لا يتصف بالاستمرار . وحيث أنه من الممكن وجود أكثر من نسق ، إذن لابد من التسليم بوجود حقيقتى أو بالقوة لكثرة تاريخية منفصلة تناسب قدرتها فى التفسير تناسباً عكسياً مع كم المعلومات التى أتت بها .

ويوضح ليني ستروم ذلك بقوله :

« إن التاريخ القصصى ، أو الذى يحكى سير الأبطال هو تاريخ ضعيف لا يحتمل فى ذاته سبب معقولته ، وإنما هو مدين بهذه المعقولة لتاريخ أقوى

إذا احتضنه هذا الأخير ( أى إذا فهم من خلاله ) ، علماً بأنه رغم ذلك أكثر ثراء من الناحية الإخبارية ، وهذه الناحية الإخبارية تضعف ثم تتلاشى تدريجياً كلما انتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة ، (١).

وعلى هذا فإن المؤرخ عليه أن يختار بين تاريخ مفسر غير أنه فقير من الناحية الإخبارية ، وبين تاريخ وصفي وعاجز عن التفسير .  
« sans portée explicative »

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى فعل على غيره من العلوم لأن فاقده الشيء لا يعطيه . فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية ، أو غنى من الناحية الإخبارية غير أنه وصفي وليس مفسراً . فكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلاً ؟ ونلاحظ أن هذه طعنة قوية بوجهها لبقى ستروس للمدافعين عن التاريخ .

إن الحدث التاريخي يهدف بأنه فريد unique ، وفرد Singulier ، وبجديد nouveau . ومعنى ذلك أن الأحداث تختفي وراءها دائماً حالات نفسية وفردية . هذا بالإضافة إلى أن التاريخ إذا نجح في الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقاً بواسطة المؤرخ نفسه . وهذا الأخير يظل صجين إدراكه الخاص للعنيتات التاريخية ، وهو إدراك حصى بالدرجة الأولى ، يكون بمثابة نقطة لبداية للعمل ، وأيضاً للمعرفة التاريخية .

وفي مقال لبقى ستروس المسمى : « تحديد فكرة البناء في الإثنولوجيا » ، (٢)

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les limites de la notion de structure en ethnologie » (cité par De Ipola).

يقول ليفى ستروس عن موضوع التاريخ : إنه الطريقة الخاصة التي يماش بها الزمن بواسطة إنسان عايش *la façon particulière dont la temporalité* . est vécue par un sujet

وهذا معناه أنه لا توجد قضية إلا بالنسبة لإنسان منخرط في صيرورة التاريخ أو في جماعة معينة . كما أنه في نفس الجماعة تتمعدد القضايا *procès* بتعدد الجماعات المتداخلة معها *sous-groupes* . لذا ، فإنه بالنسبة للأرستقراطي وبالنسبة لشخص معدم ، فإن ثورة ١٧٨٩ في فرنسا لا تمثل نفس القضية .

ولما كان الأمر بالنسبة للتاريخ يتوقف دائماً على الموضوع الدارس (*Sujet*) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكن في الأثر المستمر للشعور بالجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائماً .

ومن هنا نرى أن التعبيرات الشعورية ، *Les expressions conscientes* التي وردت كموضوع للتاريخ ، هي منه بمثابة نقطة البداية ودعامته الأساسية .

وإذا كان البحث التاريخي يقوم على إختيار وتجريد المعطيات مع الاستعانة بالساق التاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يركز على فهم علاقة القبل والبعد ، فإنه يحدث خطأ أن توجد معطيات وسطى بين حدين يجعلها للمؤرخ لتعذر الوصول إل عليها . وإن دل هذا على شيء ، فإنه يدل على أن المعرفة التاريخية عاجزة عن التوصل إلى ضرورة حالة للوضوحات . وتفتق بذلك صفة الضرورة لتحل عليها صفة العرنية *la contingence* .

عندما نتحدث عن الإثنولوجيا والتاريخ ، يمكننا إذن بناء على ما تقدم أن نضيف ، ضرورة ، *nécessité* إلى الإثنولوجيا وعرض *contingence* إلى

التاريخ ، كما سبق أن أضفنا ، لا شعور ، *inconscient* للبحث الاثنولوجي ،  
و «شعور» *conscient* للتاريخ . وهذا الفصل بين «ضرورة» *nécessité* ،  
و «عرض» *contingence* عند ليفي ستروس هو فصل بين ماهو على وماهو  
غير على .

وليفي ستروس الذي يتحاشى أن يعلن صراحة أن التاريخ ليس  
علما في كتاب « تفكير الفطرة » ، يصرح بذلك دون أدنى لبس في كتاب « النىء  
والمطبوخ » . يقول : « إن التاريخ كعلم يفتقر أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف  
كثيراً عن طبيعة الاسطورة » (١).

وليس معنى هذا أن التحليل البنائي يستبعد كبدأ كل ما تأتي به الأبحاث  
التاريخية ، إذ العكس تماماً هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » يعتبر التاريخ  
مساعداً ومعيناً للاثنولوجيا البنائية ، بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات  
الأمبيريقية . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطى معلومات  
ضرورية للبحث الاثنولوجي لتكوين نماذج نظرية *modèles théoriques* .  
ومن هنا كان التشابه بين دور الإثنين في خدمة البحث الإثنولوجي .

التاريخ إذن ضرورى لأنه يقدم المعطيات الأمبيريقية الضرورية لتكوين  
نماذج نظرية . ومن هنا نرى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة  
ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفي كتاب « من العمل إلى الرماد » (٢) يرجع ليفي ستروس مرة أخرى

---

(١) « النىء والمطبوخ » ، ص ٢١ .

(2) LEVI-STRAUSS : « Du Miel aux cendres » , p. 408

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخي ويقرر بأن التحليل البنائي لا يحدد دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يعترف له بإمكان الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة *la nécessité* اللازمة للبناءات دون الاعتراف بدور التاريخ وما يتبعه من صفات العرضية .

إمكانية وجود البناءات ( أو البنات ) متماق إذن بشرط هو وجود الأحداث العرضية ( التاريخ ) .

ولدى Engels في خطاب إلى صديقه Bloch في ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة مماثلة عندما يتحدث عن أهمية البناءات الفوقية *superstructures* .

يؤكد إنجلز أن البناءات الفوقية لا يجب إعتبارها بمجرد ظواهر عرضية للقاعدة الاقتصادية ، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخي ، يمكنها من تحديد صور الصراعات التاريخية. وهنا تظهر مسألة الاستقلال النفسي للبناءات الفوقية ، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملمز ؟ ؟

ويضطر إنجلز إلى تفسير ذلك فيقول : إن البناءات الفوقية ، من خلال تفاعلاتها المتبادلة تحدث سلسلة لامتاهية من الأحداث المنظمة ، وهذه الأحداث في مجموعها يعتبرها إنجلز وقائع عارضة ولا متقولة ، ومن خلالها ينفتح طريق الحركة الاقتصادية المتصف بالضرورة *nécessité* . وهنا يخرج الضروري من العارض .

وهنا نجد تشابها قويا جدا مع موضوع البناءات لدى ليفي ستروس والعلاقة بين البناءات *structures* والأحداث *événements* .



وفي كتاب « من العمل إلى الرماد » أيضاً (١) ، يرى ليني ستروس أن الحرافات التي درسها لدى الثقافات المتخلفة في العالم الجديد ( قبائل أمريكا الشمالية ) تضعنا في نفس المستوى على عتبة الضمير الانساني *au seuil de la conscience humaine* ، ذلك الضمير الذي أظهر لهينا الفلسفة ثم العلم ، بينما لدى ( الهمجيين ) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغي أن نستنتج من هذا الاختلاف ( بيننا وبين الهمجيين ) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضرورياً ، ذلك لأن فترة الكون في حالة النواة ، *la dormance de la graine* ، ( وهي المدة التي لا يمكن التنبؤ بها ، والتي تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلي الآلي ) ، تلك الفترة لا تتوقف على البناء الداخلي والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع في غاية التعقيد من الظروف التي تأخذ في الاعتبار التاريخ الفردي لكل نواة ، وأيضاً جميع المؤثرات الخارجية .

وما يقال عن النواة ينطبق أيضاً على الحضارات . وهنا نلاحظ - كما هو الحال عند إيجاز - أن الضرورة البنائية وإن أتت من خارج الأحداث العارضة إلا أنها من المتذكر أن تتحقق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائماً ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هي بالتالي عديدة أيضاً . غير أن هذه البناءات تعبر مع ذلك عن خصائص أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية (٢) . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هي المدخل الوحيد للمعرفة العلمية .

---

(1) PP. 407, 408.

(2) Ibid., p. 408.

وإذا كان لينى ستروس يقرر بأن هذه الخصائص تظل موجودة بالقوة إلى أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) ، فالمسألة التي تفرض نفسها الآن هي : ماهية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دى إيبولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائما على سد الطريق أمام أى توضيح لهذه المسألة ، ونحن نشعر أنها بصدد تناقض ظاهري في معالجتها لها . (٢)  
ففي كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول لينى ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستمر لكل مؤسسة أو عادة إجتماعية ، لكي نحصل على مبدأ للتفسير صالح للمؤسسات وعادات أخرى ، بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ مفسر للحقيقة ومعقولة الأحداث .

وفي غاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد » Du Miel aux Cendres  
يميل لينى ستروس إلى تقيض ذلك ، يقول :  
« إن البناءات لا يمكنها أن تكون شرطا لمعقولة الأحداث التاريخية ... بل على العكس من ذلك فإن استكمال البناءات يعتمد على الأحداث . »  
ثم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

---

(1) Ibid.

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 28.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, p. 205. (Cit. par De Ipola).

وأن العلوم الاجتماعية والانسانية لا يستبعد أن يشوبها عدم اليقين كشال العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجعل الآخر والعكس . .

وحيث أن ليني ستروس يطالب - كما فعل أنجلز - بفصل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث l'ordre de l'événement et l'ordre de la structure ، إذا فإن العلاقة للتبادلة بينهما ، والتي لا يمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة impossible . وحيث أنه لا يمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث événement في نفس الوقت ، إذن لابد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهي : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائي ؟ هذا الصمت النظرى يسخر منه De Ipo'a (١) ويقول : ، إن صحة النظرية البنائية التي تستهدف صرامة العلم تظل معلقة إل أن يبرر هذا الصمت النظرى الذى تستند إليه . .

نما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ نلاحظ أن هذه المسألة هي من المسائل التي قلما انشغل بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها في كتابات ليني ستروس من شأنه أن يلقى الضوء على البعد الفلسفى الذى لا يمكن أن ينقسم عن الاتجاه البنائى .

### علم الجمال

سبق أن ذكرنا في هذا الفصل أننا أزواج التقابل ( طبيعة / ثقافة )

---

(1) DE IPOLA : op. cit., p. 59.

كان من أهم المحاور الأساسية في الفكر البنائي عند ليفي ستروس . فهو يستخدمه في تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، كما يتخذ موضوعاً للتأمل المحض ، وها هو الآن يستند إليه في موضوع يتصل بالمجال التقني للكشف الفلسفي ألا وهو علم الجمال Esthétique . فهو عندما سئل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة passage de la nature à la culture (١) . فالموضوع الذي يعالجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد يمكن أن يتداول . وهذا يعني أنه خرج به إلى اللغة أو إلى الثقافة . وإن الخصائص الأساسية التي يكشف عنها الفنان في الموضوع هي نفسها خصائص النفس البشرية ، (٢) . أي أن العمل الفني يكون ناجحاً عندما يعبر عن البناءات المشتركة للنفس وللوضوع . كما أن التذوق الفني هو مظهر حسي للبناء ، (٣) .

ويرى ليفي ستروس أن الفنان والبنائي يقومان بتنفيذ برنامج متماثل . فكلامهما لا يصنع الحدث événement ابتداءً من بناءات نظرية . وكلامهما يستهدف التوصل إلى معنى signification يثأ بالضرورة من التقاء بناءات نفسه ببناءات الأحداث ، في الطبيعة أو في المؤسسات الاجتماعية (٤) .

وفي الفصل الثاني عشر والرابع عشر من كتاب ، الأنثروبولوجيا البنائية ، يدرس ليفي ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية في شعوب تقطن آسيا وأمريكا .

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : «Homme nu», p. 574.

(4) FAGES J.-B. : op. cit., p. 106-107

وهو يرى أنه إذا وجد تماثل في الأداء الفني رغم اختلاف الثقافات والقارات والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه لبني ستروس « اتصالات داخلية » ، des « connexions internes » .

فالاتصالات الداخلية هي وحدها التي تفجر الاستمرار والتبنيات *la persistance* <sup>(١)</sup> لأنها تنير إلى لا شعور مركب *inconscient combinatoire* يظهر في العمل الفني . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و « البدائي » يكشف عنه الاثنولوجي عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركب من علاقات داخلية ، لذا فإن العمل الفني يمد الذكاء والإحساس بمنفعة يمكن أن توصف بأنها جمالية *esthétique* <sup>(٢)</sup> .

وفي شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمنفعة جمالية أمام العمل الفني فذلك لأنه قد تعرف فيه فجأة على بناءات نفسه . فالنفس هنا تراجعه ذاتها وتقدر امكانياتها » <sup>(٣)</sup> .

إن الفنان يشعر أثناء ممارسته لفنّه بأنفعال مماثل للانفعال الذي يشعر به المتأمل للعمل الفني والمتذوق له ، وهنا الانفعال هو نفسه الذي يمر به العالم البنائي : فتتيمم الأسطورة والانفعال لها يتم في لحظة الالتقاء *au moment de la coincidence* ، أي التقاء النفس بخصائصها الموجودة في الأسطورة أو العمل

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 284.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 35.

(3) SIMONIS : op. cit., p. 321.

الفنى . ويلاحظ أن الإنفعال الجمالى الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أى هو إشارة للمعرفة . وإذا كان مرسل الرسالة الفنية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذى يحدد هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للخط الإنسانى هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

### التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ لينى ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يمكن فى اشتغالهما على بناءات متشابهة . فكلاهما تفرقان من « استمرار خارجى » *continuum externe* مكون من أحداث اجتماعية ( الأسطورة ) ، أو من أصوات يمكن إحداثها فيزيقياً ( للموسيقى ) . وكلاهما يعملان ابتداء من « استمرار داخلى » *continuum interne* هو الزمن السيكلولوجى للقص الأسطورى ، والزمن الفسيولوجى اللازم للإنتاج أو الاستماع للموسيقى (١) . وإذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسى من خلالها » كما أن الأسطورة والعمل الموسيقى يظهران كرئيسين للأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت ، (٢) .

« Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants »

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Cru et le cuit », p. 25.

« وإذا كانت الموسيقى تبعث بإرسال يفهم بعضه بواسطة السواد الأعظم بينما لا يقدر على إصداره سوى قلة قليلة ، فإنها على عكس سائر وسائل الاتصال بجميع بين صفات متناقضة : هي « مغبومة ولا يمكن أن تترجم في نفس الوقت. وهذا ما يجعل للموسيقى كائناً شديداً بالآلهة ، ويجعل من الموسيقى نفسها السر الأعظم لعلوم الإنسان ، ذلك السر الذي إليه تستند ، وهو الذي يحتفظ بمفتاح تقدمها ، (١).

#### النزعة الإنسانية :

قد يعتقد المرء لأول وهلة أنه من الصعب أن نتوقف عند « نزعة إنسانية ، عند ليفي ستروس خصوصاً ، وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ( عنده ) ليس تركيب الإنسان Constituer l'homme وإنما تحليله le dissoudre ... إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيميائية ، (٢). غير أن ليفي ستروس يؤكد أن الفعل يحلل dissoudre « لا يتضمن أبداً - بل إنه يستبعد - تحطيم الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر . فإذا به جسم صلب في سائل ينير وضع جزيئات اللحم الصلب غير أنه يعطينا وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزيئات إلى أن نستعيد لها عند الحاجة إليها وحتى تتمكن من دراسة خصائصها ، (٣). كما أن إخضاع الظواهر للبحث عند ليفي ستروس يشترط عدم أفقار الظواهر ne pas appauvrir les phénomènes ، بل العمل على إثرائها والمحافظة على أصالتها المميزة (٤).

(1) Ibid., p. 26.

(2) LEVI-STRAUSS : « La Pensée Sauvage », p. 326, 327.

(3) Ibid., p. 327.

(4) Ibid.

وقد يكون من الصعب كذلك أن ينسب للإتجاه البتائي « نزعة إنسانية » وهو الذي يرفض حرية الإنسان وقدراته الخلاقة (١)، كما يلقي الفرد الإنساني وقيمه المقدسة (٢)، لأن « النفس هي شيء بين الأشياء » ، ويسرى عليها ما يسرى على الأشياء من قوانين الحتمية داخل شعول مغلق .

غير أن النظرة الفاحصة لكتابات لينى ستروس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلي وإنما تبدأ من اللاشعور وتتم بتركيب المخ . فالنزعة الإنسانية عند لينى ستروس تقوم على البحث في الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجي بعالم الفلك الذي يكشف خصائص هامة لموضوعات بعيدة جداً عنا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كلما اقتربنا من هذه الموضوعات ربما تعذرت الرؤية (٣). إن بعد المسافة الذي تتميز به النظرة ( الفلكية ) هو الذي يسمح بالذهاب إلى أبعد من المعطيات الأمبيريقية الموجودة على السطح في المجتمعات المدروسة ، فتظهر خصائص هي ضرورية وعامة لكل تفكير ، وهي التي تبرر ظهور الثقافة - على مستوى عالمي - ابتداء من الطبيعة . ويرى لينى ستروس أن الموقف اللا إنساني من الطوطم الذي يعتبره « إفتخاعاً مشوهاً للواقع » هو نفس الموقف اللا إنساني القديم الذي إنبتقت عنه النظرة إلى مرض المستعريا . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبة في الإبتعاد عن المرضى والبدايين (٤) . وقد كان لينى ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

(1) Esprit Mars 1973, p: 707.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 570.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 110.

(4) LACROIX : «panorama de la philosophie Française contemporaine», p. 222.



نقدسهم ، كما أنه كان يحبهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتاب  
صنع بآجهااته الإنسانية كما كان . كتاب « الآفاق الخزينة » الذي يقرأه  
بأن المؤلف يبحث عن ميلاد البشر من خلال ولده بالتعرف على أحوال  
البدائيين (١).

« فالإثنولوجيا وهي إنخراط للإنسان في مجال البحث الموضوعي هي أيضا  
إنخراط له في مجال الإهتمامات الأخلاقية . وعلى اعتبار أنها نزعة إنسانية ربما كانت  
العلم الذي تتولد عنه حكمة الغد (٢) ».

ويؤيّد ليبي ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى  
الثقافة ، ومن العاطفة إلى المعرفة ، ومن حالة الحيوان إلى حالة الإنسان . كما يرى  
أن الانتقال في هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملزمة ضرورية لدى  
الإنسان ( في حالته البدائية ) تدفعه لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضا التسليم  
بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل ( طبيعية وثقافية ، وجدانية  
وعقلية ، حيوانية وإنسانية ) ، وهي شروط الانتقال من الحيوانية إلى  
الإنسانية (٣) . إن الصفات العامة للبشر الإنساني ينبغي أن تتحول إلى صفات  
عالمية لثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم هي إلى

---

(1) Ibid.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le métier d'ethnologue». Annales, 1961,  
p. 17.

(3) «Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme»,  
dans Jean-Jacques Rousseau, Ed. de la Baconnière, Neuf châtell,  
1962, p: 244. ( cité Far Fages ).

تستند إلى « الأخلاق الحالية للأساطير » (١) . لأن هذه الأخيرة تنبثق مباشرة من الطبيعة الإنسانية . يقول ليفي ستروس :

« في قريتنا هذا ، حيث شرح الناس في تقديم العديد من صور الحياة ، يجدد أن توريد ما يقوله الأساطير من أن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم لا تبدأ بالآنا ، بل إنها تضع العالم قبل الحياة ، والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات الأخرى قبل عجة الذات » (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك في مواجهة النزعات الفردية التي تكثف مما درج عليه الأوروبيون في حياتهم من أنانية وتفرد *individualisme* والتي دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول ليفي ستروس في الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المسالمة » :  
« ونحن الأوروبيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن تكون مركزي الذات وأنفراديين *individualistes* ، نتمنى «خدم طهارة الاشتياء الغريبة» وهو المذهب الذي تعبر عنه الصيغة « الآخرون هم الجحيم » ، « *l'Enfer c'est les autres* » ، تمنع أن الأسطورة البدائية تفرح أخلاقا معارضة تتلخص في أن الجحيم يمكن حينئذ نحن : « *l'Enfer c'est nous même* » .

إن « الجحيم هم الآخرون » ، ليست قضية فلسفية ، وإنما هي شهادة لاثوخرافية عن حضارتنا ، وهي دليل على أن أخلاقنا كتحضيرين منشقة على نظام العالم .

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 97.

(2) LEVI-STRAUS : « L'Origine des manières de tables », p. 422.

ويشتهر بكتاب «الأنس والتهافت» التاريخ ، Race & Histoire الذي ألفه  
ليني ستراوس وطبعه على نفقة منظمة اليونسكو من أهم الوثائق المعاصرة ذات  
الصيغة الإبائية (١). فهو يستنكر البصرية لصالح اتجاه نحو عالمية ، تستند  
للعقل *Un universalisme rationnel* ، ويدحض أى زعم بتفوق ثقافة  
على أخرى ، ويدين كيف أن الثقافة الغربية تقع فريسة المتمركز الإثنوجرافي  
*ethnocentrisme* أو المتمركز حول السلالة.

إن أحكام القيمة *Jugements de valeur* تعتمد على حكم لشي لا يمكن  
أن يقبل بسهولة مثل حكم القوة الميكانيكية مثلاً . وإذا أخذنا عكس آخر ما أخذنا  
من ثقافات قبل أنها في دور النمو فإنه قد يعطينا دروساً في التفوق والعلو . فمثلاً  
قدرة الودم والإسكيمو على الحياة للظفيرة رغم قسوة الظروف الجغرافية لهم ،  
والنسق الفلسفي الديني في الهند *systeme philosophico-religieux de l'Inde* ،  
وأيضاً التحكم في الجسد وتحديد العلاقة بين النواحي الأخلاقية والفيزيائية التي أحرز  
فيها المشرق والمشرق الأقصى تقدماً وسبقاً على الغرب . وهناك أمثلة أخرى كثيرة  
تذكر منها التنظيمات العائلية الغاية في الدقة لدى الاستراليين ، وثرأ وبرأة  
الاختراعات الجمالية لدى الليلانزيين (٢).

ولقد قام الإنسان الأول بالزراعة والرعي وصناعة الآواني الفخارية والنسيج .  
ولم تمكن نحن منذ أكثر من ثمان أو عشرة آلاف سنة إلا من مجرد تحسين هذه  
الضغنون (٣) .

(١) LEVI-STRAUSS : «Race & Histoire», (Unesco, Gouthier, 1961)

(2) Ibid., pp: 46-50.

(3) Ibid., pp: 55-56.

ويرى لينق ستروس أنه إذا تغلب الحديث عن ثقافة عالمية فينبغي على الأقل أن نتحدث عن تعاون الثقافات . إن التعاطف والتواضع اللذان ينبغي أن يكون عليهما كل فرد ينتمى إلى ثقافة معينة لا يقوم إلا على الاعتقاد بأن الثقافات الأخرى إن اختلفت فلأنها متنوعة . يجب أن يكون هناك إذن تحالف لجميع الثقافات على أن تحتفظ كل واحدة بأصالتها (١) .

بما تقدم في هذا الفصل عن رجل العلم والفلسفة ، تظهر لنا شخصية لينق ستروس الفريدة في نوعها . فهو يعتبر الحقبة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم ، وهو في نفس الوقت لا يفتى مسؤوليته ودوره كباحث في العدم الإنسانية عليه أن يزوج أبحاثه العلمية بنظرات فلسفية تنفذ إلى أعماق الوجود وتعمق بالفهم للقديس وتهدف للتوصل إلى ما يليهما من أسرار .

يقول في خاتمة الإنسان العاury :

إن بعض الفلاسفة ينتقدون البنائية ويأخذون عليها أنها ألغت الفرد الإنسان *la personne humaine* وقيمته النفسية . وإلى لا ندرك تماماً كما كنت سأفترض لو أن ثورة قامت بسبب تيارات الحمل ، *La théorie cinétique des gaz* ( وهي النظرية المفصلة لحركة الهواء داخل الخبيرة ) ، خصوصاً لو أن هذه الثورة تدرعت بأن تعدد الهواء الناقص ثم حركته إلى أعلى قد مهد حياة العائلة ومعتويات المنزل ، وذلك لأن تبدد الدفء يفقد حياة العائلة صداماً الرمزي والمعنوي .

« إن علوم الإنسان إليها أن تضع في الاعتبار - كما هو الحال في علوم الطبيعة - أن حقيقة موضوع الدراسة لديها ليس موجودا برمتة على مستوى إدراك الفرد له ، ذلك لأن هذه المدركات الظاهرة تخفى وراءها ظواهر أخرى ليست أقل أهمية ، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى طبيعة أخيرة تحتوي دائما ولن نصل إليها أبدا (١).

« إن هذه المستويات من الظواهر لا تتنافى فيما بينها ولا ينفي بعضها بعضا ، كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التي نببحثها وللخصائص المختلفة التي نريد أن نمسك بها ونفسرها . فالسياسي ورجل الأخلاق والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار الطابق الذي يرى أنه أكثر ملائمة لكي يتبحر فيه . غير أن هؤلاء عليهم ألا يزعموا أنهم يحيدون معهم جميع الناس أو أن بقدرتهم منهم من البحث في مسائل ربما أدت إلى ظهور موضوع آخر خلف ذلك الذي استحوذ عليهم بسبب إفراطهم في تأمله ... ينبغي الاعتراف بأننا وإياهم ليس لنا نفس الموضوع » (٢).

ويظهر لنا من هذا النص أن ليفي ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج بالاكشافات العلمية . ثم لا ينبغي في نفس الوقت أن يشير إلى وجود « طبيعة أخيرة غميمة دائما ولن نصل إليها أبدا » .

ليفى ستروس إذن يعتبر عالما من نوع خاص وفيلسوبا منشقا على الفلاسفة ، وقد رأينا في هذا الفصل أيضا أنه لا يشارك الأنثروبولوجيين في موضوع الدراسة ، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأنثروبولوجيون أو الفلاسفة ،

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », pp. 570-571.

(2) Ibid.

وقد وردت في خاتمة « الإنسان العاقل » عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تحاملا شديداً على الفلاسفة . تقول العبارة :

« إن الفلاسفة قد أمروا مسائل جوهرية انتصرفت الانتوجرافيا نفسها عن حلها ، وهي مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى ، وأظهرنا لها حلولاً بسيطة لم تكن متوقعة . إن الفلاسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتقييمها وذلك لجهلهم . وهم يأخذون علينا - ضمناً - أن المعنى الغزير الذي استخرجناه من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يتعاملون بالصمم ويرفضون الاعتراف أمام هذا الصوت المرتفع الذي يجعل بكلمات أنت عبر العصور وصديرت من أعماق النفس ، (١) .

ويبدو أن ليفي ستروس في تعامله على الفلاسفة إنما يدثر بأقول للفلاسفة ويذكر بتنبه بأقول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إل أين تذهب الفلاسفة الآن ؟ وهو التساؤل الذي يفحى إلى أحد إحتمالين . يقول :

« إذا استمرت الإجماعات الحالية لفلسفة فينشي من أن تؤدي إلى واحد من مخرجين :

أما الأول فهو غمض لمن سار في ذلك الوجوديين - وهي محاولة يتضح منها إعجاب المرء بذاته ولا تخلو من سذاجة - *C'est une entreprise auto-admirative* وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر لشدة تلقائية ويتبدد عن المعرفة العملية التي يحترمها ، وعن الإنسانية الحقة التي يحمل عمقها التاريخي وأبداً ما الإنتوجرافية التي يظل داخل عالمه الصغير المغلق ... إن أتباع هذا الإجماع - وهم محاصرون بجنون أربعة لحالة إنسانية *condition humaine*

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 572.

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين - نجد أنهم يمضون طوال يومهم في تكرار مسائل ذات طابع عمل ، ويمنعهم الجو المحيط بهم والمفعم بدخان وضجيج جدل من أن يمدوا البصر بعده .

أما الثاني فهو أن الفلسفة وقد كانت تختلق في هذا الجو ، أرادت أن تتطلى لكي تنفس الهواء النقي ، فابتعدت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذي ما زالت تمارسه الوجودية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية وضحية ازواجها الخاصة *victime de ses propres caprices* ونظمي الآن من أن ترد إلى نوع من الفن ، *philosop'art* ، وأن تركن إلى نوع من البغاء الجمالي *prostitution esth(t)ique* ... فتهم بإغراء القارئ كي يذهب بها ، وتقدم له فئات أفكار قديمة في أسلوب جديد . وهي في ذلك ولا تتطلى من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون نجاحها مرتبطاً بما هو حسي وجمالي ، (١) .

وإذا كان ليفي ستروس قد تعود أن يهاجم الفلاسفة في ندراته وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتتبع لهذه الجاريات الفكرية يلاحظ ورغم ذلك ورود اسم جان بول سارتر في أكثر من موضع وخاصة في كتابي « تفكير الفطرة » و « الإنسان العاury » نظراً لأملاقة الخاصة التي تربط بين الاثنين والتي ستوضح في الفصل الخامس والسادس .

---

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », pp. 572-573.





## الفصل الخامس

### سارتر فيلسوف الحرية

شتمل الفصل على :

- (١) سارتر (نشأته وتكوينه الفلسفي) .
- (٢) النسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب « نقد العقل الجدلي » .
- (٣) الخروج من الذات ( « نقد العقل الجدلي » ، — عرض موجز لأم الأفكار التي اشتعلها الكتاب ) .



## «سارتر فيلسوف الحرية»

(١٩٥٩ - ١٩٨٥)

لقد كان للفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا ، كما كان يرتبط مع صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة وإهتمام متبادل يبدأ في الثلاثينات عندما كان سارتر وليفي ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة استمرت إلى ما بعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر والمصور الحديثة ، *Les Temps Modernes* تنشر مقالات ليفي ستروس حتى سنة ١٩٦١. غير أنه ابتداء من سنة ١٩٥٥ - وهو تاريخ ظهور كتاب «الآفاق الجزئية» ، ليفي ستروس - بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين . ففي هذا الكتاب يؤخذ على الوجودية «أنها ترتقى بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل الفلسفية» ، كما سخر منها «لأنها زبما أدت إلى نوع من الليتافيزيقا الخاصة بعلامات الأزياء» . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب «تقد العقل الجدل» لسارتر وهو يشمل نقداً منهجياً للأنثروبولوجيا البنائية . أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب «تفكير الفطرة» ، ليفي ستروس. وفيه يخصص الفصل التاسع الرد على نقد سارتر ودحض الحجج التي تضمنها كتاب النقد . وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب «الإنسان العاري» ، ليفي ستروس ، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على الوجودية بوجه عام وشارتر بوجه خاص فيهدف مذهبهم بأنه «أسوأ ما يحدث إلى العالم» - الميتافيزيقية - المكبري - «*la dernière avatar de la grande métaphysique*» - وبأنه «مخلوقة يتضح منها الإعجاب بالإنسان» (١) *C'est une entreprise. auto-admirative* ولا تغلو من سذاجة .

(١) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 572.

وبما تقدم نعهد أن الصداقة بين سارتر ولين ستروس لم تستر طويلا ، كما أن العلاقة الخاصة التي حتمتها (الجنود) الماركسية للشركة لإنتاجها الفكري لم تشفع لتقليل التباعد بينهما . وهكذا يظل الموقف المتوتر مستمرا أبداً في كتاباتهما مما يحتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن فيلسوف الحرية ، لنسحق يقين لنا ما له وما عليه .

### سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ . وينفذ والده بعد سنة من ميلاده : وقد ربته أمه وهي سيده كاثوليكية ، كما نشأ في رعاية جده لأمه وهو يسمى شارل شويتزر Schweitzer وهو بروكستاني من الألاسكا ، وتزوج أمه وأمو في سن الحادية عشرة . ويتلقى دراسته الثانوية في إيسيه لاروشيل La Rochelle ، وفي سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole Normale ، وفي سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الأجر جليسون وتخرج معه في نفس السنة سيمون دي بوفوار التي تعرف عليها في السربون وظلت إلى جواره منذ ذلك الوقت . عين مدرسا في إيسيه الحافر Lycée du Havre بعد أن أدى الخدمة العسكرية . وفي هذه الفترة كان يقرأ للروائيين الأمريكيين وكانت تهمته على وجه الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسي في برلين لمدة عام (١٩٢٢ - ١٩٢٣) ، ودرس هوسرل وهيدجر . وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية : «تساوي الأنا» ، «الصور» ، «موجز في النظرية الفينومينولوجية للافعال» ، «كلها تدفع إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية» كما يظهر فيها التفكير الخاص بـ «بيابرتر» . وقد عرف سارتر بأنه روائي مؤلفه : «الغرف» ، «والحائط» ، كما صرح كناقد أدبي من مقالات عديدة بحتمه بعنوان : «مواقف» .

وقد أسدعى سارتر للتجنيد أثناء الحرب ، وسجن عدة أشهر ، وبدأ أول محاولته في كتابة المسرحيات بمسرحية لم تفسر باسم Bariona . وعندما أطلق سراحه انضم للجهة القومية بعد أن فشل في تأسيس حركة المقاومة .

وفي سنة ١٩٤٣ ظهر له كتاب « الوجود والعدم » ، وفيه يقيم دعائم الوجودية الفرنسية المألوفة ، كما تظهر له تمثيلية « الدباب » ، ثم تظهر مسرحية « الأبواب المغلقة » عقب الحرب مباشرة .

وفي سنة ١٩٥٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات في أنحاء مختلفة من العالم منذ ذلك التاريخ .

وفي سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر في تأسيس « التجمع الديمقراطي الثوري » ، وإبتداء من هذا التاريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي دون أن يكون عضوا فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة المجر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره السياسية من خلال المسرحيات ( موتى بسون كفن ، المومن الفاضلة ، الإيدي القنطرة ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف Nekrassov ، سجناء التونا ) .

وفي مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدين الجيوب . على سبيل المثال فقد أدان الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر « أولفه الفلسفي الهام » نقد العقل الجدلي .

وفي سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل في الأدب لاعتقاده بأن لها لونا سياسيا (١) . وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية في شهر أبريل سنة ١٩٨٠ .

(1) AUDRY Colette : «Sartre» , ( Seghers 1966 ) pp. 185-186 .

يتكون منه الوجودي :

للمنهج الفلسفي الذي كانت تدبر في الخمسين من سنة ١٨٩٩ إلى سنة ١٩٢٥ كانت تتجه نحو التياراتين وليامز وعزوب. كانت كما كان المذهب العقل المثالي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١). وقد تضيق سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة ولعدم أهمية ما توحي به من إنجازات ، وأيضاً لعدم واقعية ما تقترحه . يقول سارتر : «إننا نرفض المثالية التقليدية باسم الجانب التراجيدي للحياة» (٢) . وهو يريد من الفلسفة أن تبرر الانحراف الشامل وشمول الحياة بدلاً من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار ، وبالتالي فقد كان هدفه إل التقليل بقدر الإمكان من حجاب اللا محدد واللامعروف .

La réduction de la part de l'indétermination - et du non-savoir. (٣) .

وعلى هذا الطريق أجمعه سارتر في قراءاته نحو آلان Alain وجان فال Jean Wahl وأصحاب نظرية الجشالت ، كما أجمعه في تفكيره نحو العصر الذي يعيش فيه (٤) .

- ينبغي على الفلسفة إذن أن تبحث عن الواقع في مجموعته . وقد اكتشف سارتر وسيلة ذلك عام ١٩٣٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا . كما ينبغي على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة . وتحقيقاً لذلك تناولت الأعمال الأدبية

(1) Ibid., p. 7.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», 1960, p. 23.

(3) Ibid., p. 59.

(4) -AUDRY Colette : op. cit p. 8 .

والصحفية مع الأفكار الفلسفية عند سارتر وساعدت القمص والسرديات  
في تحليل الواقع المعاصر.

ويبقى سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسؤوليته الكاملة.

ورغم أننا في هذا البحث نتم بالدرجة الأولى برقف سارتر من  
الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتاب «نقد العقل  
الجلد»، فإننا نجد لعلنا علينا أن نتعرض أولاً باختصار للنسق الفلسفي لهذا  
مناظر حتى يظهر كتاب النقد أي حق سنة ١٩٦٠.

لقد تحدثت معالم الوجودية السارتريّة في سنة ١٩٤٣ بظهور كتاب «الوجود  
والعدم». وجددير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن  
الماركسية تلك الفلسفة التي اعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١). تقول أنه كان بعيداً  
غالباً أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره هو رغم قراءته لكتاب  
«رأس المال»، وكتاب «الإيديولوجيا الألمانية»، سنة ١٩٢٥. فالفهم عنده يعني  
الإنحياز إلى ما يفهم أي حدوث تغيير معين، ولم يحدث أن طرأ هذا التغيير  
في تلك الفترة (٢).

لقد حرص سارتر في كتاب «الوجود والعدم» على أن يثبت للإنسان حريته  
وأن يجعل منه خالقاً ومشروعاً لأفعاله. فالوجود يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان  
يوجد أولاً ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى  
بالطبيعة الإنسانية la nature humaine حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 17.

(2) Ibid., p. 23.

*l'homme est un projet* . الإنسان هو مشروع يعيش لذاته *la subjectivité* . ومامية الالسان تتحدد بما شرعه هو لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من الذات ، وكأنما هو يقذف نفسه نحو المستقبل . وليس في إستطاعة الإنسان أن يضطلع بهذه العملية ، إلا إذا عمد إلى تحقيق وجوده في عالم المادة (١) .

والثانية هنا معنى الاختيار الحر ، كما أن الاختيار يعنى نسبة قيمة معينة لقيمة وقع عليه الاختيار . فنعن نختار الجانب الطيب دائماً ، وجدير بالذكر أن مسئوليتنا في الاختيار هي أكبر مما نتصور وذلك لأنه اختيار للإنسانية جمعاء وهذا هو ما يفسر وجود القلق *l'angoisse* . فالقلق يعترى كل إنسان وإن أنكر البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسؤوليات يعرفه جيداً . والقلق لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه بالعديد من إمكانيات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه ( أي العمل ) يصبح ذا قيمة ابتداء من لحظة الاختيار .

للمامة لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسلياً بوجود طبيعة إنسانية ثابتة . ومعطاة مسبقاً وبالتالي تفترض حرية الإنسان وتفترض وجود الحرية . إن الطبيعة الوحيدة المعترف بها للإنسان هنا هي ماضيه *son passé* ، وهو الجانب الميت في الإنسان ، بل إن هذا الماضى يخشى من أن يمنعنا طبيعة وبالتالي يجرنا إلى الشيء في ذاته *L'eu soi* (٢) .

(١) راجع دراسات في الفلسفة المعاصرة ، لـ دكتور زكريا إبراهيم ص : ٥٢٩

(٢) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», pp. 116-117.



فإذا قلنا أن الإنسان حر وأنه هو الحرية ، فالحرية هنا تعني قدرة ذاتية على الاختيار (١). أو هي مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو تحطى المعطيات الواقعية (٢). غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود . فكتاب الوجود والعدم ، يضع قيتين أساسيتين أمام الحرية : (١) واقعة وجودى نفسها ، على اعتبار أن وجودى لا يتوقف على ، وأنى لست حراً فى ألا أكون حراً . (٢) واقعة وجود والآخر ، على اعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجبر فتحدد من درجة حريتى (٣).

أما عن القيد الأول ، فيصرح سارتر :

« بأنه لما يسبب اتفاق أن ينسب وجود إن شئ فينا ( كالإناء مثلاً ) لا يكون لنا اختيار في وجوده ولا يكون من خلقنا نحن ، إن هذا يتعارض مع مبدأ الحرية ، (٤).

وفى عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع عما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتمدى نطاق حريته ، (٥).

والشعور يتجه دائماً نحو الشئ الذى يشعر به ، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو

(١) راجع : الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٢٥ .

(٤) SARITRE J.-P. : « L'Imaginaire » ( Gallimard, Paris, 1940 ), p. 79, ( Cité par Colette Audry ).

(٥) Ibid., p. 8).

نفي لوجود أى شيء (١). وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعني تميزه عن الوجود ، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود ، وبأن يصدر عليه أحكاما وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر (٢).

إن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* هي ذلك الشعور لو للوجود لذاته *Je Pour-soi* الذى يخلق العدم ، وذلك على اعتبار أن في الإنسان بناءه نفياً للوجود (٣). *Sa saisie d'elle-meme est négation de l'être.*

يقول سارتر في " الوجود والعدم " (٤): "إن أول عمل للفلسفة هو أن ترفض نسبة أى شيء إلى الشعور ، ؛ وذلك لأننا إذا افترضنا أن الشعور هو شيء - وهذا رأى مبرر - فإن ذلك الشيء سيكون كقطعة الحجر الأسود الملقاة في عمق الماء وانتهى مقال من شفافته . هذا الافتراض إذن ، سينقل القابلة إلى الشفافية (٥).

أما القيد الثاني أمام الحرية فهو وجود الآخر . وإذا كانت الأنا هي ذلك التصحيح المستمر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذاتنا طبعاً لأراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر إطمئناننا على ذاتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها (٦).

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثاني ؛ فكان أن طاد إليه مرة أخرى في كتاب " النقد ، كما سيأتي بيانه في الصفحات القادمة .

(١) AUDRY Colette : op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Ibid.,

(4) SARTRE J.-p. : "L'Être et le Néant", Ed. Gallimard, 1943, p. 18.

(5) AUDRY Colette : op. cit., p. 13.

(6) Ibid., p. 69.

وبما تقدم نجد أن كتاب الوجود والعدم، لم يكن يفتح عن نظرية اجتماعية إجمالية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعى الفردى - في هذا الكتاب - بصورة وعى آخر، مستقل، منعزل، متلق على ذاته، (١)، كما أنه لا يسمح بافتراس وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود إلتقاء بين المشاعر وبالتالي بين الأفراد. وهذا يجعلنا لا نسمع من كتاب الوجود والعدم، إلا صوت الذاتية فقط.

وقد كان تمنش سارتر للذاتية مزده إلى الوقوف في وجه المذاهب التي ترفض الوعى البشري أية فئحة على المباداة (٢). وهى المذاهب التي يرى أنها لا تعترم الإنسان لأتم تزده إلى مجرد موضوع، كما كان تحمسه للذاتية أيضا يتبع من مقتضيات المذهب الوجودى ذاته، ذلك المذهب الذى يريد سارتر مؤسسا على الحقيقة، ولكى يكون هناك حقيقة ما يبنى لهذه الحقيقة أن تكون مطلقة، والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة فى نى متاول الجميع بشرط التوصل إليها من وساطة، إن ذاتية الإنسان ليست بالضرورة فردية، فكما هو الحال فى الكونجيتو نجد أنفسنا لا نكتشف أنفسنا فقط بل الآخرين أيضا، كما أن اكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن، فالإنسان يعرف أنه لا يمكن أن يكون روحانيا أو مبيتا أو غيرا إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك، وبهكذا فمن عالم يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يحدد ماهيته ومامية الآخرين (٣).

---

(١) الدكتور ذكرى إبراهيم : دراسات فى الفاعلة المعاصرة ، ص : ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص : ٥٠٧

(3) SARTRE J., p. : L'Existentialisme est un humanisme  
(Nagel, Paris, 1960) : pp. 64-65.

وإذا كنا قد تحدثنا توا عن إكتشاف الآخرين الذى هو شرط وجودنا نحن فينبغ أن نعلم أن وجودنا لا يخضع إلا لهذا الشرط فقط مضافا إليه شرط الوجود فى هذا العالم وأيضا ضرورة الموت ، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه سارتر والحالة الإنسانية ، *la condition humaine* ، وهو ما يخضع له الإنسانية جمعا (١).

#### الخروج من الذات :

« جاءت ظروف الحرب العالمية الأخيرة . وأستطاع سارتر من خلالها أن يستوعب الكثير من الخبرات الحية . وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة الاحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعا « تاريخيا » ... ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة فى شتى أنحاء المعمورة ، فضلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة باستقلالها والذود عن حريتها ، فكان من ذلك أن ضم سارتر صورته إلى صوت الأحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت « الإنسان » ضد شتى مظاهر العبودية والظلم . ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكنى للفيلسوف أن ينادى بأن « الإنسان حر » بل لا بد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى ، من أجل العمل على خلق ذلك « الإنسان الحر » (٢).

ومكذاتبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظرى المجرد إلى أرض الواقع ، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذى طالما تمركز بداخله ، ويظهر كتاب

---

(١) SARRRE J.-p. : « L'Existentialisme est un humanisme », p. 68.

(٢) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥٧١ - ٥٠٨ .

و نقد العقل الجدلي ، سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض المؤلف البنائية بالنقد على نحو ما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

نقد العقل الجدلي (١) :

ترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه إشتل على موقف سارتر من الأثنروبولوجيا البنائية كما أنه يحتوى على تصور خاص لإقامة أصل أثنروبولوجيا فلسفية .

وفى تقديم هذا الكتاب يقول لأكروا Lacroix وهو أحد الباحثين المعاصرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه ، بنقد العقل الجدلي ، و « سجناء الطرنا » .

ويستطرد قائلاً :

« إن فلسفة الموضوع Philosophie de sujet يصعب أن تكون متناسقة مع ذاتها ، (٢) .

أما جالسون فيرى أن موقف سارتر قد إنتقل من قطب ، الناتية ، إلى قطب ، للوضعية ، (٣) .

وعلى العكس ، نجد أن كوليث Colette Audry (٤) ترى أن الإختلاف

---

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », Ed. Gallimard, 1960.

(2) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française contemporaine », p. 156.

(٣) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٠٧ .

(4) AUDRY Colette : « Sartre » p. 110.

بين كتيان ، الوجود والعدم ، و نقد العقل الجليل ، ايس. بندي عمق كبير  
وستعرض أولا بإيجاز للأفكار الأساسية التي إحتواها الكتابات ثم نناقش  
هذه أهمية في سياق المذهب الوجودي كله .

يبدأ الكتاب بمناقشة ، مسائل منهجية ، أولا مسألة بعنوان : الماركسية  
والوجودية ، . وفي هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق الفلسفي نادرة جدا . إذ من الممكن القول :  
بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها  
بأسماء مشهورة : عصر ديكارت و لوك ، عصر كانت وهيجل ، وأخيرا عصر  
كارل ماركس ، (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرد على تجاوز الفكر الماركسي هو على أسوأ الفروقات ، عودة إلى  
ما قبل الماركسية ، وعلى أجناسها هو إكتشاف لتفكير يتضمن أصلا في الفلاسفة التي  
ظن المفكر أنه تجاوزها ، (٢) .

ثم يخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة بمعنى الكلمة ويقول :

« إن المثقفين الذين أنوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشبهوا في تهمة  
النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا  
بالنظريات إل وظائف تطبيقية ، وإتخذوا منها أداة للهدم والبناء ، إن هؤلاء  
لا يمكن أن تصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم إستغلوا المجال الفلسفي السائد  
وإستقصوا دقائقه ، وتمكروا من تلبية بعض ما شئبه ، وتثنى لهم أن يمدوا فيه ... »

(١) SARTRE J.-P. "Critique de la Raison Dialectique", p. 17.

(2) Ibid.,

بعض التفكير الداخلية ، غير أنهم ما يزالوا ينتظرون التفكير الكبير الذين قضوا  
 بحسبهم . هذا التفكير ، تسانده جماعير متطلعة *la foule en marche* هو  
 الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم  
 وخلقهم . هؤلاء الرجال النسبيون *Ces hommes relatifs* أقترح أن  
 يسموا إيديولوجيين *idéologues* . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فأنا  
 إذن أعتبرها إيديولوجية *une idéologie* ؛ لأنها لم تقم على عايش على طائفة  
 للمعرفة (١) ، كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل  
 معها (٢) .

حقا لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر فلم تظهر كلمة مادية  
*matérialisme* في كتاب الوجود والعدم ، ، وكان سارتر يقتنع في تفسيره  
 للإنسان بوجهة النظر الليتافيرية ، غير أنه قد حاول في كتابه النقد ،  
 أن يتوعد في نظريته إلى الموقف البشري شتى العوامل المؤثرة على الوجود  
 الإنساني بما فيها العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية . فالإنسان موجود  
 تاريخي ، ، كما أن كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية .

ويقرر سارتر أن لكل عصر فلسفته المجرية عن الحركة العامة للمجتمع والتي  
 هي بمثابة مجموع المعرفة للعامة . رسميا ترسمها الطبقة الصاعدة . كما أن فلسفة  
 أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعاً آخر ، والبراكسيا هي كل  
 نشاط بشري وادفع ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة . وصحيح أيضاً أن الفكر

(1) C'est un système parasitaire qui vit en marge du savoir.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 17-18.

الذى يـحـرد عـمـرنا و يـهـرب عـنـه هـو المـاركـسيـة الـتى هـى لـيـسـت شـيـئاً آخـر سـوى  
 التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته (١). Le marxisme c'est l'Histoire.  
 elle meme prenant conscience de soi.

أن كارل ماركس استعق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف فى القرن  
 للماضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدل الهيجل على المادة . إنه قد توصل  
 إلى الأداة الفلسفية التى تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان فى خلقه  
 لذاته إنما يخلق التاريخ أيضا . غير أن جدل الطبيعة الذى أنت به المادية الجدلية  
 إنما يرد الفرد إلى مجرد شئ بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تحمل عمل  
 تروى الإنسان الذى صنع التاريخ La rationalité de l'homme qui fait  
 l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصورا فى الماركسية يحتم تدخل المنهج الوجودى .  
 فبين أنطولوجية الفرد التى عرضها سارتر فى الوجود والعلم ، وبين الجدل  
 الماركسى للتاريخ نجد منطقة اللا محدد Une zone d'indétermination  
 التى لم نكتشف من كتب .

كيف ننقل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنسانى ؟  
 le fait du rassemblement humain ?

إن أساس التاريخ الجدلى يذمى العشور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية  
 جدلية . ولذلك فإن الماركسية الحققة عند سارتر هى المادية التاريخية إذا أدخلت  
 العمل الإنسانى فى علته بالمالم وبالإنسان . ونلاحظ هنا أن سارتر لا يمارس

(1) Ibid., P. 17.



الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان. وهو يقول في هذا الصدد :

« إننا تأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلقى بكل المقترضات الملموسة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادقة أو الإنفاق . كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع التاريخي : *la totalisation historique* ، اللهم إلا ميكمل مجرد من العمومية . ونتيجة لهذا فإنها فقدت تماماً معنى الإنسان » (١) .

وعلى سبيل المثال رأى الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت . وإذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة بدوكل من الممكن للمصادقة أن يخلق أي قائد آخر بدلاً من نابليون بونابرت . ويرد بونابرت بأن الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحللت الشخصية التي تمارسها وأعدت لنابليون بونابرت شخصياً بكل الفرص التي مهدت لتلك الشخصية الأمام (٢) . ومن هنا يرى أنه لا يمكن للمصادقة ، كما نرى أن هدف الوجودية ، هو المشور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر المجهول والألا محدود الذي تفرضه القوانين العامة ، (٣) .

ولذا كانت الماركسية تتأرجح بين النزعة الطبيعية والنزعة الإنشائية ، فإن الوجودية تنزل إلى جانب الإنسان ولا تترك الجانب الثاني إلى الطبيعة . غير أنها الآن تستهين بالحدوث عن حرية مثالية أو مطلقة ، بل عن حرية « مقيدة بحرية » *« Une liberté librement limitée »* .

(1) Ibid.; p. 58.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 59.

وكتاب ، النقد ، يتعرض لمسألة حقيقة تفوق رسالة عن الشر *le mal* (٢٩) ،  
والشر الإنساني هو العنف *Violence* . من أين أتى العنف ؟ ومم يتكون ؟  
ومل يمكنه أن يمتحن ؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذي يمكنه أن يلقي الضوء  
على هذا الموضوع .

وبدأ سارتر بأن يكشف البناءات الأولية للبراكسيا *la praxis* . فيدرس  
للنطق المعاش للعمل الإنساني ويستخدم المنهج الجدلي وهو عند سارتر :  
« منهج مركبي بطل أو إنشائي يسمح لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ البشري  
يوصفه حركة تجميع *totalisation* تهرى دائما على فهم رسالتنا » (٣٠) .  
وعلى هذا فإن كتاب ، النقد ، لا يمكن أن يسكن مجرد تركيب مثالي .  
لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة التاريخ ، إن هدفه هو إلقاء  
الضوء على ما يهمل التاريخ مفهوما والتوصل إلى معرفة تاريخية *une rationalité historique*  
تعمل على المعرفية التحليلية أو الوضعية وهو يستعين في ذلك بالعقل ،  
الجدلي كما سيأتي بيانه .

إذا كانت المعرفة هي نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم ، فإن العمل هو  
نتيجة الحاجة *besoin* أو نتيجة الفسحة الحاجات . هو قد كان مفهوم الحاجة ، ونحن  
أم الحائض الرئيسي في كتاب ، نقد العقل الجدلي ، تماما كما كان مفهومه للطلق ،  
بالنسبة لكتاب ، الوجود والعلم ، وترى الأستاذ بلز *r Barre* إنه مفهوم

---

(1) LACROIX Jean : « Histoire et dialectique », in Le Monde hebdo no. 1298, 12 Sep. 1973.

(٢) في خطاب سارتر إن جارودي . ( ذكره زكريا إبراهيم ) .

سارتر يرى جديدة يستقيم لأول مرة شيئاً من الخارج، (١) . . . ولعلها تقصد بذلك أن الحاجة تدفع الإنسان إلى علاج ذاته، أي إلى العمل على إشباعها بما قد يترتب عليه الاصطدام برفضات الآخرين في المجتمع .

وذكر الدكتور زكريا ابراهيم :

إن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » ، فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفي من أشكال « الحاجة » ، لإشباع متطلبات « الحاجة » ، وبالتالي فقد وضع بين أيدينا عنصراً « لا - إنسانياً » ، يسب إليه دوراً كبيراً في تكبير مفهوم « العلاقات البشرية » (٢) .

وفي الحقيقة ، لقد توقفنا طويلاً أمام هذه العبارة ، وخاصة أمام ذلك العنصر « اللا - إنساني » ، الذي يذكره مفهوم العلاقات البشرية . . . ولا شك أن الدكتور زكريا ابراهيم لا يقصد به المادة ، فهو نفسه يقرر أن « المادة في نظر سارتر هي حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفضل الإنسان » (٣) أما إذا كان يقصد به الندرة ، فإن الندرة إن لم ترد في النهاية إلى المادة على اعتبار أنها تنتمي فئة أشكال المادة ، فإن سارتر يعتبرها ضمن حقيقة الإنسان لأنها تظن في أفعالنا ، ولأنها هي التي تحمل التاريخ الإنساني ممكناً (٤) .

(١) منه للمحاضرة للاستاذة بارنر جهات في مقدمتها الترجمة الإنجليزية « مشكلة النج » وهو الفصل الأول من كتاب « نقد العقل الجدلي » .  
(٢) مراجع : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٣٠ .

(٣) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ١٢٢ .

(٤) نفس المرجع ص : ٥١١ .

(4) SARTRE J.-P. . « Critique de la Raison Dialectique » P. 202

لأن جان بول سارتر يخصص في كتابه النقد ، فصلاً بعنوان " الندرة والحظ  
 الإنتاج ، (١) . وقد اشتمل هذا الفصل على الديالكتيك الآتى :

إن كل فرد من أفراد الآخر l'Autre إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لى ،  
 وذلك بسبب وجوده وإيادى فى مجال عمل موحد meme champs d'action .  
 وإذا كنت أواجه خطر الموت من نحوائل أخرى كالأمراض والحوادث ، فإنى  
 أتعلمها على اعتبار أنها عتف أعمى لا يتوافر فيه النية للقضاء على . إنما من الممكن  
 أن بعضى على . غير أنى إذا تمكنت من التنبؤ بها ، وإذا تعرفت عليها باعتبار أنها  
 من الطبيعة وتخضع لقوانينها ، فإن باستطاعتى أن أغير الوقت لمصلحتى ، وذلك  
 بأن أقل تنبؤياً من احتمال حدوث المخاطر ، فينحى العالم فى النهاية أمام مشروعى  
 mon projet ، وانصياعه لى معنى سيطرتى على قوانين الطبيعة . أما إذا أنا  
 خطر الموت من الآخر l'Autre ، فإن عنصر القصد والنية يتوفر فى هذه الحالة ،  
 وذلك لأنه بأنى من خصم لا يقبل عنى ذكاه ، يخطط لمشروعاته مثلى ، كما أنه قادر  
 على التنبؤ بمشروعاتى ، وقادر أيضاً على إحباط مفعولها ، وبالتالي فإن بإمكانه  
 الاستيلاء على ما أفنت منه ، وعندئذ فإنه يتركنى أموت جوراً . وباختصار ،  
 فإن باستطاعته أن يتآمر على حياتى كما أن باستطاعتى أن أقفل نفس الشيء حياله .  
 إن العلاقة التى تربطنى وإياه هى علاقة مبادلة سلبية r'ciprocité négative ،  
 هى مبادلة متربة بسبب الندرة une r'ciprocité aliénée par la rareté ،  
 وهذا هو الأصل فى سبب عداء الإنسان للإنسان . إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية  
 فاسدة une nature humaine corrompue ، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة  
 الأزلية le péché original بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة . ولا داعى

(١) La Rareté et le mode de production.

البحث عن سبب آخر للعنف الذى يسود فى مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إلغاء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد اتصفت فى البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة *le besoin* ، فإن الندرة من حيث هى مبدأ للتفسير هى مبدأ ماضى أيضا . غير أن المعطيات الواقعية عندما يضاف إليها المعنى ، وعندما تفسر المواقف بمبارات تشير إلى القصد والنية ، وعندما تستيعب هذه المواقف *les intérioriser* ، أى تعاش بواسطة الإنسان ، فإن هذا كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية *la Réalité humaine* . وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تملو على الطبيعة .  
*la culture prend le pas sur la nature.*

إن استبطان الندرة *l'intériorisation de la rareté* وما يترتب عليه من تصور خطر الموت الذى يهدق به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يبرر ما يمارسه من صنف «الآخر بحجة الدفاع عن وجوده» ، وأن يظهر هذا الآخر يظهر للشيء . وتظهر فكرة الشر *le Mal* التى تجسد الآخر *l'Autre* نتيجة المنافسة فى جر من الندرة . وهكذا تؤدي الصورة المستنبطة للندرة إلى علم أخلاقى يقوم على اعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعنى إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر .

إن الندرة تقطن فى أعماقنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والهب التى قامت بها جماعات اشترى الرعب على مر العصور ، وأيضاً ظاهرة الهجرة الجماعية والخوف الجماعى . والندرة تقود تصرفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل حتمية ضرورية فى حياة الإنسان فى غياب قنط حقيقى . فالنقى الذى هو فى مأمن من خطر الموت جوعاً يعيش الندرة التى انحدرت إليه من عصور غابرة ، وقد ظهرت الآن فى خوفه

من ضياع ثروته أو خوفه من فقد عملائه (إن كان من أصحاب الأعمال) ، كما  
تظهر أيضا في تنفقه المستمر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل هو عالم الندرة . *Un monde de rareté* .  
فالإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للسلع الاستهلاكية اللازمة لإشباع  
م حاجتها الملحة : فثلاثي سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أن نصف ساكني  
الجماعات المتقدمة لا يتخلو من فقراء . أما الباقون فإنهم يعانون من إستبطان  
الندرة .

وإذا كان العمل هو البراكسيا التي تهدف إلى إشباع الحاجة في جو من  
الندرة ، فإن العمل الفردي رغم ذلك ، يسير وفقا لبناء بديل هو الذي يفسر  
الجدل التاريخي .

وسارتر يقرر أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لاجسورية حتى يؤثر ماديا  
على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته للمادية من جهة أخرى بمنحوله الجسم  
البشري من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنساني في جميع الأشياء من تحقيق  
تحقيق عملية التحول الجذري ، التي يتحدث عنها سارتر . وهي تلك العملية التي  
تسجل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا - بصطغ المشروع  
البشري ، بالسمات الجوهرية للأشياء ، دون أن يفقد - لهذا السبب - صفاته  
الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشري لابد من أن يحى منظويا على  
عملية تبادل ، تم بين الشخص ، و الشيء ، فالشخص من جهة يظلم على  
الشيء دلالة إنسانية ، بينما يحى فعله من جهة أخرى - بمجرد ما يتحقق موضوعيا  
في عالم المادة - فيستحيل هو نفسه ( جزئيا على الأقل ) إلى شيء . . . ولهذا هذا  
ما عبر عنه سارتر - بأسلوبه الخاص - حينما كتب يقول :

« إن البشر أشياء ، بقدر ما يمكن إعتبار الأشياء بشرية ، . ولولا هذا التبادل المستمر الذى يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث عن أى مستقبل ، ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء (١) .

ومهما كان من شئ ، فإن العملية الجدلية التى يتم بمقتضاها العمل الفردى هى التى تفسر الجدل التاريخى ، وبدونها يفقد الجدل التاريخى معقولته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولة مركبة *intelligibilité constituante* أو أن البراكسيا الفردية هى عقل مركب ، أما التاريخ فهو عقل مركب *La praxis individuelle est la Raison constituante elle-meme au sein de l'histoire saisie comme raison constituée* (٢) .

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذى يفسر التاريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر *L'origine du mal* وسبب العنف *la violence* وهو الندرة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد فى كل العلاقات الإنسانية حتى فى الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الندرة هى سبب الاغتراب

---

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢٩ - ٥٣٠ . ونلاحظ أن التبادل الذى يتم بين الشخص ، و « الشئ » ، هو هنا تبادل إيجابى بناء إذا قارناه بالتبادل للغرب بين الأشخاص بسبب الندرة . كما نلاحظ أيضاً أن كلمة *Réciprocité* هى ضمن اصطلاحات الانثروبولوجيا البنائية وسيوضح مفهومها عند سارتر فى الفصل القادم .

(2) SARRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 178-179.

alienation حيث يجد الإنسان في كل لحظة أن عمله مهادر ومشوه بالوسط المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدي إلى عدم وجود بالنسبة له . والعنف لا يترق عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش في جماعة . والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرض الانصياع لأوامرها ، ولا تسمح بالخروج على إرادتها . ولذا كان العنف هو أحد بناءاتها ، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية . وهنا تتحول الحرية للشاعة إلى عنف *la liberté commune se fait violence*

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففي الوقت الذي شمر فيه الناس أن عدم تغيير حالتهم تعنى إستحالة إستمرارهم في الحياة ، فقد استمد هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه *dépasser l'indépassable* حتى لو أدى ذلك إلى الموت . وبناء على ذلك ، وحد الأفراد حرياتهم المتفرقة ، أو على الأصح تنازل الأفراد عن هذه الحريات لإنتزاع القدرة والقوة بدلا من الضعف والعجز . والمسألة التي تفرض نفسها الآن هي كيف يمكن تركيب الحريات *la synthèse des libertés* خصوصا وأن براكسيا الجماعة ليست هي حاصل جمع براكسيا الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم *serment* وهي تعنى أن كل فرد قد قبل أن يضع حدا لحرية الشخصية كما قبل الإنخراط في الجماعة . والقسم هنا هو خير وسيلة ضمان الآخرين ضد أى تغير محتمل من جانبى ، كما أنه ضمان لى ضد أن تغير محتمل الآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى إنخراطه في أعباء وسلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعاقب أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول *serment originel* وهذا هو معنى قوله : « إن الفرد العادى يظهر كقسم



جديد في قلب الجماعة» (١). وهذا القسم الجديد يطلق عليه اسم القسم الثاني  
second serment . ويكون القسم الظاهر أو المضمن هو تجسيد للفزع  
le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la  
terreur . والقسم يقتضى أن أقتل إذا خرجت على الجماعة . والفزع والاختاء  
(Terreur /Fraternité) هما حق للجميع - من خلال كل فرد - على كل  
فرد . فالعنف غضب ينصب على الخائن ، وهو فزع بالنسبة للخائن ، وإخاء  
بالنسبة للجلاية . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion  
إلى جماعة ضغط groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكي يكون هناك فهم للعمل الإنسان ينبغي أن تفهم كل  
Une praxis صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبى لبراكسيا بجمعة  
totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فإننى أفهم البراكسيا الداخلية المحركة  
لسوكة من خلال ما أقوم به للدفاع عن نفسى . والفهم هنا هو مظهر مباشر  
للمشاركة réciprocité . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا الجمعة أنها «حصول  
لعمل كثرة عددية في داخل نفس البوتقة المادية» (٢).

وفي هذه البوتقة نجد أن «كل موجود يكل الآخر داخل صيرورة جماعية» (٣).  
ومن هذا يتضح أن البراكسيا هى علاقة تركيبية تنشأ كحتمية مباشرة ودائمة  
لتواجد طرفين أو أكثر في لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً للعلاقات  
إنتاج محددة .

---

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 186.

(3) Ibid., p. 186.

ولعلنا قد نتساءل الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البرتقة للمادية وأيضا عن مصير الحرية في هذا السياق للمادى .

، إن المادة في نظر سارتر ليست مجرد ، امتداد ، محض ، بل هي حقيقة بشرية لا تكسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان ، ، كما أنها تصبح عن طريق البشر ، وبالقياس إلى البشر ، بمثابة المحرك الأساسى للتاريخ ، (١) . والإنسان باعتباره كائنا عضوياً هو أيضاً كائن مادى يتعدى مباشرة على حساب المادة العضوية المحيطة كالحشرات والنباتات ، أو بطريق غير مباشر على حساب المادة غير العضوية . والفيلسوف المادى عادة يعترف بأولوية المادة ويعرف إبتداء منها تشابك العلاقات الإنسانية . سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر والوجود ويسلم مع كارل ماركس بضرب من ، الواحدية للمادية ، monisme وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدية لا تبدأ إلا من العالم الإنسانى .

، فالماركسيون يقيمون ، الديالكتيك بدون الإنسان ، : الأمر الذى أدى بالماركسية إلى انحدار والتحجر ... وتوافق أن القول بوجود ، ديالكتيك ، في الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عياء ، ويحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك الموجود للمادى الذى لسميه بإسم ، الإنسان ، فإن أحداً لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شيء واحد . ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد ، هيولى ، ، أى على أنها

---

(١) ، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص : ٥١١ ويؤيد هذا الرأى أيضا هذه العبارة التى وردت في كتاب النقد لسارتر :

S'il y a totalisation comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière, p. 199.

« كينونة فارغة تماماً من كل معنى إنسانى » ، لكان من واجبتنا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد في أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقاً . وأما العالم الذى يعرفه الإنسان حقاً ، ويمحيا فيه حقاً ، فهو فى صميمه « عالم بشرى » . وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات دياكتيكية فى نطاق الطبيعة ، فسيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تسمى مطبوعة بطابعه ، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التى تقطوى على معنى - فى رأى سارتر - إنما هى تلك « المادية التاريخية » ، التى تتبع من داخل التاريخ البشرى بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة » (١) .

عما تقدم نجد أن المادة هى وسيط ضرورى بين الإنسان وذاته وإيضاً بين سائر الناس . فكل وسيط مادى يمر بجسم الانسان ، وهذا الجسم يخطر هو نفسه فى العالم المادى ويعتمد عليه لبقى . وإذا إنتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أو تكنولوجية ، بل أصبحت تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتغترب بسبب الندرة والعنف ، وتوصف بالضرورة (٢) ، وبالتالي تعرف بأنها « القدرة على العمل بحرية فى موقف لا يمكن أن نرفضه » (٣) . وكان هذا هو نفسه تعريف الاغتراب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية فى كتاب « الوجود والعدم » يبدو مستحيلاً فى سياق الظروف التاريخية التى تضمنها كتاب

---

(١) « دراحات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥٢٨ .

(2) AUDRY Colette : « Sartre » , p: 109.

(3) Ibid , p. 109.

« نقد العقل الجدلى » ، كما أن الانتقال من الحرية فى موقف *la liberté en situation* إلى الحرية مغتربة *la liberté aliénée* يماثل تماماً الانتقال إلى المادية (١).

وفى الحقيقة « إن ما أطلق عليه سارتر إسم « الحرية » - سواء أكان ذلك فى كتابه « الوجود والعدم » أو فى كتابه « نقد العقل الجدلى » - إنما هو تعبير عن إستحالة إرجاع « المستوى الحضارى » إلى « المستوى الطبيعى » (٢) فلم يغير سارتر من فهمه الأساسى للحرية ، بل هو قد بقى دائماً ذلك المفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة فى « بيان الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجى الصرف » وكافة التفسيرات المعروفة التى تميل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التى منحت فى « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » . وهى لم تختف تماماً بل - ترد مع زوال الاغتراب - *dans une société désaliénée* . إن الهدف الاسمى الذى يفرض نفسه اليوم على الإنسانية إنما يتلخص فى إزالة الاغتراب لى تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة النظام الاجتماعى السائد والانتصار على الندرة .

إن مستقبل الإنسانية إنما ينحصر فى تخليص حرية الإنسان من الظلم .

---

(١) إذا صح أن الاتجاه المادى كان موجوداً عند سارتر ابتداء من « الوجود والعدم » ، إلا أن كلمة مادية *Matérialisme* لم تذكر إلا فى كتاب « النقد » .

(٢) هذه نقطة إختلاف جذرى مع لىفى سترووس لأن هذا الأخير يرد المستوى الحضارى إلى المستوى الطبيعى كما رأينا فى الفصل الثالث .

(٣) الدكتور زكريا ابراهيم « دراسات فى الفلافة المعاصرة » ص ٥٢٣-٥٢٤ .

وسارتر وإن كان يرفض فكرة « التقدم » ، إلا أنه لا يمانع في إقراره قيام مجتمع متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتماً في الأشياء لأن حقيقة الإنسان ليست شيئاً .

وفي ختامنا لهذا العرض الموجز لأهم ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نقسمه عن مدى التناقض في هذا الفكر السارترى لإبتداء من « الوجود والعدم » ، وحتى كتاب « نقد العقل الجدلي » .

ينبغي الإعتراف أولاً بمحدوث تحول ملموس طرأ على مفهوم « الحرية » . فالإنتقال من الوجود لذاته *Pour-soi* ( المجرد ) إلى تشابك العلاقات الاجتماعية ( المدروسة ) إنما يغير وضع الحرية . من الحرية في موقف محدد هو شرط الاختيار لنقل ( في كتاب النقد ) إلى الحرية كضرورة ، أى إلى موقف يستغل أمامه كل مخرج ويسبب اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب « النقد » لم يتناقض في شيء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة الأولى في الفكر السارترى هي البراكسيا الفردية أى العمل الفردي ، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنة في الإنطلاق نحو غاياتها أو في تجاوز ذاتها نحو غاياتها . ومن هذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية . ويلاحظ أن الحرية التي تضمنها كتاب « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » ، خصوصاً وأنها سترد كاملة بعد زوال الاغتراب . وبهذا الصدد لاحظت الباحثة كولين أودري *Colette Audry* (١) . أن كتاب « الوجود والعدم » ، وإن كان الأول طبقاً لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقاً لدرجة التجريد فيه ، إلا أن كتاب « نقد العقل الجدلي » يمكن أن يكون هو الأول تاريخياً وجدلياً : فهو يدرس الظروف

(1) AUDR YColette : «Sartre», p. 111.

إلى تمهد لظهور « الموجود لذاته » le Pour-soi وهو موضوع الحوار في « الوجود والعدم » ، إلى جانب أن كتاب « الوجود والعلم » يصلح لمجتمع أزيل عنه الاعترا ب .

إنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذلك أن كتاب « نقد العقل الجدل » كان من الممكن - منطقيا - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة ، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم المذهب للماركسي ، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (١) .

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع الطبقات الذي يفسر التاريخ عند كارل ماركس يحتاج هو نفسه إلى تفسير عند سارتر يمكن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة ، وإذا صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقيا - على الفكر الماركسي ، فإن ما أقرته الباحثة كرليت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض .

---

(1) Ibid., p. 79.

## الفصل السادس

### موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

- (١) الماركسية بين سارتر وليني ستروس .
- (٢) الفسق ( ليني ستروس ) ، والوجود ( سارتر ) .
- (٣) الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي .
- (٤) دفاع ليني ستروس عن العقل التحليلي باعتباره هو العقل الوحيد .
- (٥) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء Structure .
- (٦) محاولة العثور على تقارب بين سارتر وليني ستروس من خلال كتاباتهما .





## موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذى تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات . وكان من الضروري أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة ، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترقب على هذا كله أن كانت الخطة المنهجية فى البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse والوظيفة fonction ولشاط الموضوع الدارس activité du sujet . وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع اتجاهات الفكر الجدل ومع وجودية سارتر عى وجه التحديد ، تلك الوجودية التى تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس » و« اللاشعور » و« الطبيعة الإنسانية » لأنها تعتقد أولا وأخيرا فى حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسميات قد تسبب فى تعطيل حرية الإنسان لو إقرضنا أنها موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلا وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسى والإثنوجرافيا وعلم الاجتماع (١) ، فإن البنائية عند ليفي ستروس وإن أعطت إهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث فى أعماقه وتكشف إلتقاء بناءاته حسبما تظهر فى صور الوجود المختلفة من جمادات ونبات وحيوان (٢) . والبنائية تستعين فى هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسى وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة .

(١) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح ليفي ستروس فى حديث تليفزيونى أنه فى سنة ١٩٤٠ وقد كان مجنونا =

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية ليفي ستروس فإن علينا أن نتذكر أولاً الأصول المشتركة التي إنبثقت عنها مواقف كل منهما ، والتي أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما لإعتراف به ليفي ستروس نفسه في كتابه ، تفكير القطرة ، (١).

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تلمذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تتحمس للمذهب العقلي بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف سبب إمتامها بإنجازات المذهب الماركسي وتأثرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البديهية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها ، الإنسان ، نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لكل تفسير ، (٢). وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كاحتجاج على روح التجريد والنسق ؛ فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود الشخص أن يتغير في نسق غير شخص ، dans un système impersonnel ، كما أنها تقترح فلسفة للواجهة والحدث (٣) . Une philosophie de la rencontre et de l'événement لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها

== عند خط ماجيرو Magirot ، كان يتنزه إلى جانب بعض التحصينات فلحق في الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فأمدى لفكرة البناء . راجع : Esprit, Mars 1973.

(1) LEVI-STRAUSS : La Pensée sauvage, p. 331.

(٢) دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean : Marxisme, Existentialisme & Personnalisme, ( P. U. F., Paris, 1962 ) p. 59, 60.

أن تفهم الإنسان . وهي ترى ، أنه لا - ييل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله ،<sup>(١)</sup> . وسادتر لا يريد أن ، يفسر ، الإنسان ، بقدر ما يريد أن ، يفهمه ،<sup>(٢)</sup> . أما ليفي ستروس ، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : « يفسر ، الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحليله le disoudre ، وينحاز إلى فئة التجريد والفنق ، ولا ينظر إلى المستقبل لأن ، إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي ،<sup>(٣)</sup> . والتاريخ عنده ، يأخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية ، ، فيصبح - زء - من حاضر المفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للكائن الإنساني تعتبر معاصرة ، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل متزامن synchronique<sup>(٤)</sup> .

### النسق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الهرب من الزمن أو السيطرة عليه : « أما الفنق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينبثق من حياته النفسية ،<sup>(٥)</sup> . غير أن المتحمسين للفنق - ومنهم ليفي ستروس - يصرون على إعتباره حقيقة لا زمانية Une vérité intemporelle . فالفلسفة

---

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥١٨ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(3) LEACH Edmund : « Lévi-Strauss » , p. 24.

(4) Ibid., p- 22.

(5) LACROIX Jean : « Marxisme, Existentialisme & Personnelisme » , p 50.

لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف وجودي ، إذ عليها دائماً أن تقيم أنساقا systèmes . صحيح أنه يوجد إحتجاج مستمر للوجود ضد النسق ، ولكن ما أن يبدأ الوجود في التفكير إلا ويقوم بعمل أنساق ، قد تكون هي أنساق الوجود ذاته . وهذا هو - بلا شك - الأساس الجدلي للفلسفة . فالفلسفة هي حوار بين النسق والوجود أو أن النسق والوجود هما حدرد الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تعيش إلا على التعارض المتجدد بينهما (١) .

على أي حال ، فإن لبني ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة النسق اللازماني على عكس الماركسيين والوجوديين . ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجمايئة لا ترد عند كثيرين . وإذا كانت روح النسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى اعتبار الحدث كمنصر في سياق ، فإنها قد تغطي على ما هو فريد في تاريخ النفس وما هو محدث contingent في تاريخ العالم .

وإذا كان النسق يهدف إلى تنظيم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة في العالم ، فإن في إنتصار النسق إنتصاراً للباطنة Pimmanence (٢) . وإذا كانت الباطنة هي من أهم ركائز الاتجاه الباقى ، فإن وجودية سارتر كانت على النقيض من ذلك تماماً . فهي تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأشياء لا وجود لها إلا كنقطة ابتدئ منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هي المبدأ المنفسر لكل شئ ، كما أن الناس يكافحون في عالم مجرد عن الغائية والمعقولية . وحيث أنه لا توجد فلسفة لتاريخ فإن الكل ينبغي أن يعاد النظر فيه في كل لحظة . فالعالم لا معنى له إلا ما يضيفه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص (٣) . وأهل هذا

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 61.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p- 49.

ينعدم الاعتراف بفكرة الباطنة : « إذ ينبغي الاختيار بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالي لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين » (١) .

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والحرك الأولى لفافة سارتر هو العمل الفردي l'action individuelle . كما يتضح أن الفردية المتشخصة individualisme ontologique التي أضافها سارتر إلى التصور الماركسي للتاريخ هي نفسها التي تتصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية . وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو (٢) .  
للاسباب الآتية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للمعرفة الموضوعية. ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر في التضحية بالتنبؤ prevision لحساب المشروع projet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحي بالمشروع لحساب التنبؤ (٣) .

(٢) عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية وجمعة dialectique et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي totalisation effective ؟ إنه لم يقطن إلى أن التجميع الذي أدت إليه ضمائر فردية consciences individuelles دون تدخل طرف يوحدما هو ضرب من التناقض . لذا فقد ظلت المشكلة عند سارتر في الانتقال من الذاتية

---

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 17.

(2) LACROIX Jean . «Histoire et dialectique» ( Le Monde hebdo, no. 1298, 12 Sép. 1973 ).

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك ، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل الذات)

(١) l'accord des esprits entre-eux

وقد أشار لينى ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله : « إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالنسبة لى يمكن أن تقسح لموضوعية التاريخ بالنسبة لنا ، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على « نحن » بأنها الأنا من القوة الثانية . وهى تضم « نحن » أخرى كثيرة (٢).

(٣) إن الماركسيين يمتنعون على النشاط الإنسانى تناسقا وتماسكا يتعذر وجوده عند سارتر . فالحرية عندهم هى « التحام وتماسك وتشبث adhésion إرادى وشمورى حقاً ، غير أنه تذبذب بحقيقة موضوعية أو مشاركة فى دياكتيك الضرورة (٣).

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية فى هذه النقطة ، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين فى الماركسية ذاتها . فهى رغم إيمانها بتاريخ إنسانى ، إلا أنه يتعذر عليها أن تضفى عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز . إن التاريخ الماركسى لا ينفتح على أى مخرج يسمح بتحرير الإنسان ، ولذا فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجينا فيه .

وعلى كل ، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلى محض ، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التى استعارها سارتر

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 527.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 341.

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 118.

من قاموس الماركسية وألبسها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل *la praxis* ، والتجاوز *transcendance* ، والسلب *la négativité* . أما البراكسيا فتصبح النشاط المادى الواقعى الذى يقوم به كائن اجتماعى تاريخى يعمل على تغيير عالمه ، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية . و «التجاوز» أو «التعالى» ، يعنى التعبير عن الوجود خارج الذات ، فى علاقة الوجود لذاته ، بالآخر ، طبيعيا كان أم بشريا . أما السلب فهو يعنى «التغيير» عن طريق «العمل» (١) .

وبما يشير إلى هذا التوافق الشكلى أيضا بين الوجودية والماركسية هو أن : «سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود دىالكتيك» فى الطبيعة . والحق أننا لو سلنا مسح لإنجاز بوجود قانون عام كل الموم يحكم كلا من الطبيعة ، والتاريخ ، والفكر ، لترتب على ذلك : ألا القول بوجود ضرب من الغائية الهيكلية التى يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاضلية الرخيصة ، لأنها تنفى أن التاريخ يتحقق خارجا عنا ، ودون حاجة إلينا ، وبالتالي فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقصر على تأمله ، أو - على أقل تقدير - لن يكون علينا سوى أن نعتد على مواتاة التاريخ أو محاباة الأشياء لنا ، من أجل بلوغ شئ أهدافتنا . ولو كان هناك «ديالكتيك طبيعى» ، لترتبت على ذلك نتيجة ثانية هى أن يكون الإنسان مجرد «كائن طبيعى» يخضع لذلك القانون الموضوعى ، وبالتالي لما كان الإنسان رب أفعاله ، ولما كان فى وسعه امتزاج ذاته من مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل خلق المعنى الذى يريده على تلك الأشياء» (٢) .

---

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : «دراسات فى الفلسفة المعاصرة» ، ص ص :

وفي رسالة بحث بها سارتر للكاتب الماركسي جارودي يقول :

«... أنا أعني بالماركسية تلك المادية التاريخية التي تفترض وجود دياكتيك ، باطن في التاريخ ، لا المادية الجدلية التي تخلق في سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود دياكتيك ، في الطبيعة ، حقا أنه قد يكون في الطبيعة مثل هذا الجدل ، (أو الدياكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... » (١) .

ومهما كان من شيء ، فإن سارتر يعتبر الوجودية بمثابة أيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتفتدى بإنجازاتها .

أما فيما يختص بليني ستروس فنن الصعب أن نحدد تغلغل الفلسفة الماركسية في مفهومه . وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازدواج التقابل ( + / - ) الذي يؤدي إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا . (٢) كما أن موقف بليني ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن « La flèche du temps » . فالموقف البنائي أول تمرکز حول الذات ، والتاريخ طبقاً له يقدم لنا عن المجتمعات التي سبقتها صوراً ليست سوى تحولات بنائية *des transformations structurales*

(1) Une lettre de Jean-Paul Sartre à R. Garoudy dans « Perspectives de l'Homme », (P.U.F.).

ورد ذكر هذا الخطاب في « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، للدكتور زكريا

إبراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) إنه يذكرنا بقاعدة التابع عند هيجل : ( القضية ، وتقيضها ، والقضية

التأليفة المتولدة عنها ) - (Thèse, antithèse, synthèse) .



للصور التي نعرفها حاليا ، هي ليست أحسن منها وليست أقل . أما نحن فإن  
مركزنا في الحاضر لا يعطينا حق الاستعلاء (١) . وهذا هو معنى . الإحساس  
الجيولوجي بالزمن ، عند ليفي ستروس .

إن صاحب . الإحساس الجيولوجي للزمن ، قصد استخدام إعطالات  
ماركسية لخدمة أغراض محددة أحيانا ، إلا أنه يفضل إعطالات علم اللغة  
البنائي مثل الدال والمدول ، والمتزامن وغير المتزامن & synchronique  
diachronique وزدواج التقابل ( مجاز / ميتونيميا ) (la métaphore/la  
métonymie (٢) وأيضا بالمباينة Immanence .

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن حركة الفكر ليست سوى إنعكاس للحركة

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 21.

(٢) نذكر بهذا ازدواج عالم اللغة جاكوبسون وأعتبره ضروريا لتحليل  
الاشعور ، أما ليفي ستروس فإنه يستخدم هذا الازدواج البلاغي كأداة طبيعة  
للتفسير . وحيث أنه يتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب ، تفكير الفطرة ،  
ب عنوان ، الفرد باعتباره نوعا ، L'individu comme espèce يبحث العلاقة  
بين الإنسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج التقابل  
( مجاز / ميتونيميا ) . فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات أليفة تكون جزءاً  
من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست متعلمة كلبه إلى الإنسان . ويظهر هذا  
عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن الميتولوجيا تمثلها كمجتمعات تشابه  
تماما المجتمعات الإنسانية ، فهي تعيش في جماعة وتبنى لنفسها عشا وتؤمير زرافات  
في السماء . فإذا كانت الطيور كائنات إنسانية مجازا métaphorique ، فإن الكلاب  
هي كائنات إنسانية بالمعنى métonymique .

الواقعية وقد انتقلت إلى منح الانسان ، (١) ، وإذا كان هذا يعنى إعطاء الأولوية للحركة الراقمية المادية ، فإن لينى ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع . يقول : « إن قوانين الفكر البدائى أو المنحصر هي نفس القوانين التي تظهر في أوضاع الفيزيقي أو الاجتماعى » . (٢) ويقرر بأن تقدم الإثنولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد فى العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم المشاركة *reciprocité* كتركيب استغنى متناقضتين لا تفصلان عن النظام الطبيعى ... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة ، *le pressentiment des philosophes* . (٣) وفى خاتمة الإنسان العاوى ، يصير لينى ستروس على أن تكون البنائية غائية (٤) .

*le structuralisme est résolument téléologique*

فالمعملة البنائية تكشف عن ألفة واتصال *affinité* بين الإنسان والطبيعة ، وأيضاً عن غائية عميقة منظمة منذ البداية ، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماماً لأنها لا تثق إلا فى إمكانات العقل الجدلى المركب دائماً .

### الأثر وبولوجيا والعقل الجدلى :

إن الكتاب الذى يحمل إسم « نقد العقل الجدلى » ، إنما يذكرنا بالفيلسوف

---

(1) KARL MARX : «Le Capital», (Ed. Sociales, Paris, 1959).  
P. 29.

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté»,  
P. 219, 220.

(3) Ibid., P. 520.

(4) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p 615.

الألماني كنت (١) صاحب كتاب « نقد العقل الخالص » . فكلاهما يدرس طبيعة العقل البشري وإمكانياته وحدوده .

وسارتر في كتاب « النقد » يدرس المنطق الحي للعمل الإنساني ، وهو لهذا يستخدم المنهج الصوري والجدلي . إنه يحاول أن يكشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى هذا فإن « نقد العقل الجدلي » لا يمكن إذن أن يكون تركيباً مثالياً لنصوات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة للتاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ معقولا ، واستنباط المعقولة التاريخية التي تحمل عمل المعقولة التحليلية والوضعية (٢) .

ويحاول جان بول سارتر في مقدمة كتابه عما إذا كنا نملك الأداة التي نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغي البحث عنها في داخل الفلسفة الماركسية ... فالماركسية قد أورت أنثروبولوجية الوجود ضرورتين كانت الميجلية قد سبقت بهما وهما : *devenir* والصيرورة والتجميع *totalisation* وهما أيضا صفتان ينبغي توافرها في كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصا وأنها قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التي نقيم الأنثروبولوجيا فهي العقل الجدلي . ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدلي ، فالتفكير الجدلي قد ظهر منذ بداية القرن الماضي . كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفي لاكتشاف عن قطاعات جدلية في نشاط

(١) عمانويل كنت : فيلسوف ألماني ( ١٧٢٤ - ١٨٠٤ ) .

(2) LACROIX Jean : *Parcours de la Philosophie Française contemporaine*, P. 158.

(3) SARTRE J. - P. *Critique de la Raison Dialectique*, P. 10.

الإلحاح ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلي قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدل أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه . ولذا فإن علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدلي . ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها المقر التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما اضطر أن يبرر ويثبت مشروعية (١) .

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلي الآن لوجدنا لإجابة عند سارتر كالآتي :

أولاً : إن ضرورة نقد العقل الجدلي ، لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة تلتحق لحظة فقر واختناق وتقدم للفكر الماركسي الذي يصل طريقه في المجرى إلى في الحتمية الآلية :

le déterminisme mécauiste

إن هذا الداء الذي أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه في مجموعه (٢) .

ثانياً : في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط في إعمال العقل ، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد ، فهو يظل عقلاً تحليلياً آلياً mécaniste أعد للسيطرة على الطبيعة والنظر إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليحجز عن أن يمكننا من أن نسر أغوار عالم إنسان نهدف إلى توحيده . وعلينا أن نلتزم ذلك لدى عقل آخر لا يمكن

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», P. 80.

إلا أن يكون جدليا في مقابل العقل التحليلي . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل (١).

ثالثا : إن العقل التحليلي هو أداة للبحث المطبق على المادة الجسامدة . ولا يبرز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* . فالحقيقة الإنسانية تعرف بغاياتها وليس بأسباب *causes* ، كما أنها تعرف بمشروعها وليس بماضيا *antécédent* . والمنهج المتبع في الدراسة هو منهج جنلي ، وحيث أن البحث يتعلق بمجهود مجمع ، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيبيا أيضا *synthétique* (٢) .

يقول سارتر : « إن الأنثروبولوجيا ستظل ركائز من المعرفة الأمبيريقية والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات الجمعية ، ظالما أننا لم نثبت مشروعية العقل الجدلي » (٣) .

والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود لعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة الجمعية ، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة مزدوجة للمعرفة والوجود ، فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة وعقل » (٤) .

ويرى جان لacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويمى ذاته في نفس الوقت (٥) .

---

(1) Ibid., P. 9.

(2) Ibid., p. 81.

(3) SARTRE J.-P., Critique de la Raison Dialectique, p. 10.

(4) Ibid., p. 10.

(5) LACROIX : « Panorama de la Philosophie Française contemporaine », P. 156.

كما يرى أن العقل الجدلي المركب *constitue* عليه أن يكون على اتصال دائم بدعامته وأساسه *son fondement* وهو العمل *le travail* باعتباره معقولة مركبة *intelligibilité constituante* (١).

من كل ما تقدم من العقل الجدلي يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأدلة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا . فالأنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل ( أى تستخدم العقل التحليلي ) ، وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان *constituer l'homme* وإنما تحليله *le dissoudre* ، (٢) .

وفي الحقيقة ، إن مسألة التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتاب « تفكير الفطرة » الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر .

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدلي على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي .

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب « الجدلي » لسارتر لا يمكنه إلا أن يعلم بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدلي : فهو تارة يحمل العقل الجدلي مقابلاً للعقل التحليلي تماماً كالقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشیطان . وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويعتبرهما

---

(1) Ibid., P. 159.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 326.

سليمان مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق (١) .

ويرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقلل من شأن المعرفة العلية ويؤدي بالتالي إلى افتراض عدم إمكانية علم البيولوجيا ، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى « نقد العقل الجدلي » هو إنتاج عقل إنسان عن أعمال العقل التحليلي للزولف : ( فهذا العقل يعرف ، ويميز ، ويصنف ، ويعارض ) . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه ( الرسالة الفلسفية ) عن العقل الجدلي لا تنسب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى بخلافه للكتب التي يناقشها حق ، وإن كان الهدف هو إدانتها (٢) .

( وكيف يمكن للعقل التحليلي أن يطبق على العقل الجدلي زاعماً تشييده رغم أنها يعرفان بمفاهيم مغلقة ؟ ) (٣) .

أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلي والتحليلي يصلان في النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة ، فإذا كانت فائدة تقابلهما ثم التصريح بتفوق الأول على الثاني . وكيف يمكن تفسير هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجوداً مستقلاً للعقل الجدلي إما كضد antagoniste ، ( إما ككمل complémentaire للعقل التحليلي . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقليين عنده كان نسبياً وليس مطلقاً كما هو الحال عند سارتر .

---

(1) Ibid., P. 324—325.

(2) Ibid., P. 325.

(3) Ibid.,

وإيس هناك ما يمنع لبني ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجندل مركب دائما  
toujours constitutive : ( فهو الجسر الذي يتقدم عند بلا انقطاع والذي  
يفتسه العقل التحليلي فرق هادية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم طله بوجود  
هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر ) (١) .

» إن لفظ العقل الجندل يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها  
العقل التحليلي لكي يتحسن pour se reformer ، وذلك إذا زعم أنه  
يفسر مسألة اللغة أو المجتمع أو الفكر ، (٢) . وإذا كان سارتر يسمى العقل  
التحليلي عقلا كسولا paresseux ، فإن لبني ستروس يسمى نفس هذا العقل  
جدليا ، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليلي عند لبني ستروس أن  
وصفه سارتر بأنه مادي متسامي matérialiste transcendantal وبأنه حتى  
esthète ، فأقصى ما يمكن أن يرتقى إليه العقل الجندل في نظر لبني ستروس  
يتلخص في قدرته على الشروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .  
la résolution de l'humain ou non humain

وفي مراجعة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان  
يحتل مكانا ممتازا في عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أي أنه يعرف نفسه دائما بالعمل  
(أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز تلك العلاقات

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 325.

(2) Ibid., pp. 325-326.

(3) Ibid , p. 326.

(4) Ibid , (Voir également «Critique de la Raison Dialectique»,  
P. 183).



المرسومة interiorisee . وهو يحتمل مكاناً ممتازاً أيضاً لتمييزه بأنه الموجود الذي هو نحن . وفي هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المسئول . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن في أنه الموجود الذي يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذي هو تحقيق لبراكسيا ، (١) .

إن علوم الإنسان لم تتعامل عن الإنسان تماماً كما أن الميكانيكا الكلاسيكية ( التي تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجالسة وممتدة ) لم تسأل إلا عن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقاتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .

comme un milieu signifiant

وإذا كانت التجربة تعطينا الظواهر التي تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسات الأثرية تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومعددة بصرامة ، فإن حقيقة الإنسان من حيث هي تظل بعيدة المنال تماماً كفكرة المسكان بالنسبة للهندسة أو الميكانيكا ، والسبب في ذلك أن البحث لا يهدف إلى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإلى إظهار علاقات وظيفية . (٢) ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجي والمؤرخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان وليس بمجرد اختلاف في المنهج . فالإثنولوجي يرى في التاريخ حركة تمرقل الخطوط ، le mouvement qui dérange les lignes ، أما المؤرخ فإنه يرى في « دوام واستمرار البناءات » la permanence des structures تغيراً مستمراً (٣) .

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp: 103-104.

(2) SARTRE J.-P., « Critique de la Raison Dialectique », P. 104.

(3) Ibid., P. 104.

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب « تفكير الفطرة » .  
وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساساً . بل يعتبر  
التاريخ مساعداً أو معينا للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات  
الأمبيريقية *l'information empirique* . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور  
الإثنوجرافيا ، فكلاهما يتم بالجزئ وكلاهما يعطى معلومات ضرورية للبحث  
الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية . وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس :  
« إن التاريخ هو منهج لا ينتسب إليه موضوع بعينه » . وهو رغم ذلك « ضروري  
لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني » . (١)

التاريخ إذن ، يعتبر مرحلة ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية وغير  
الإنسانية ، ومع كل هذا فإننا نقتصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل  
بالتاريخ ، فإذا نحن قانون عن شعوب لا تاريخ لها؟ (٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز  
بين نوعين من الجدل : ( الحقيقي ) وهو خاص بالمجتمعات التي لها تاريخ ،  
وجدل تكراري وقصير الأجل وهو الذي ينحصر به مجتمعات يقول عنها أنها  
« بدائية » .

سارتر هنا لا يمانع في أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانيته مشوهة وغير  
مكتملة *rabougrie et difformé* (٣) ويعترف بأنه « ليس من الممكن أن

---

(1) LEVI — STRAUSS: «La Pensée sauvage», pp. 347—348.

(2) Ibid. PP. 328—329

(3) Ibid., p. 329 (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 203).

نجد ( طبيعة إنسانية ) واحدة لدى قبائل الموريا Muria مثلا ولدى الإنسان التاريخي في مجتمعاتنا المعاصرة ، (١) . وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية savoir conceptuel خصوصا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن synchronie ومن خلال التطور التاريخي (٢) . وعلى الرغم من الاختلاف في الطبيعة بين الجماعات ( البدائية ) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضاً تفاهم متبادل بين الفريقين المتمايزين ( على سبيل المثال بين أفراد جماعة الموريا Muria وبين إثنولوجي ) (٣) . وإبتداء من التقابل بين هاتين الصفتين ( عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة / والاتصال الممكن دائماً بين أفراد البشر ) ، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جديد وبصورة جديدة (إيديولوجية الوجود) (٤) .

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في امتناع التواصل الحقيقي بين الذات ، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستعيد بالأنثروبولوجيا ( التي تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه ) . (٥) .

«Pour Sartre l'ethnologie soulève un problème, sous forme de gêne à surmonter»

(1) SARTRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 105.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid,

(4) Ibid,

(5) Levi-Strauss : «La Pensée sauvage», P. 328.

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الإنسانى ( أو للمشروع الوجودى ) تتخذ أساسا لكل معرفة أنثروبولوجية (١) . كما أن الدور الحقيقى لإيديولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد لحقيقة الإنسان التى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودى للعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى *le projet personnel* له صفتان أساسيتان : فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنسانى سهل فهمه دائما . وهذا الفهم لا يؤدى بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الإنسان ... إن هذا الفهم الذى لا يتميز عن العمل ( أو البراكسيا ) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود ( خصوصا وأنه يشمل وجود الآخر ) .

أما المبادئ الأولية للأنثروبولوجيا السارترية فإنها لا تفهم دون فهم المشروع الذى يضمها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والنسأى باعتباره يشير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش .

هذا علما بأن الحاجة *besoin* والسلب *négativité* ، وتجاوز *dépassement* ، والمشروع *projet* ، والنسأى *transcendance* تكون فى الواقع كلا تركيبا

---

(1) SARTRE J. p. « Critique de la Raison Dialectique », pp: 110—111.

(2) Ibid., p. 107.

بحيث أن كلا منهما يشمل الآخر ويتضمنه ، (١) .

ومهما كان من اختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأنثروبولوجيا ، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائماً على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cet accès à l' autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية .

وقد بذلت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والآخر تتضمنه بناءات فطرية أسمانا بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرمنة الموضوعية . أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائماً على (البراكسيا) باعتبار أنها ( الإنجاز الحر والملمس لعمل حر ) (٢) .

يقول سارتر : إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين ( هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين ، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستناداً لعلاقات إنتاج محددة ) ، إن أساس هذه العلاقة هو ( البراكسيا نفسها ) (٣)

أما الخلفية العاطفية للتبادل Réciprocité وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات الفطرية ، فلها ترد عند سارتر إلى مجرد إمكانية موضوعية ومتشعبة ، (٤) . Possibilité objective et diffuse .

ويرى سارتر أن الهدية le don هي الشيء اللادى الذى يظهر هذه الخلفية

(1) Ibid.,

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 494.

(3) Ibid., p. 186

(4) Ibid., p. 188.

المتبادلة la Réciprocité ... إن من يقبل الهدية ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة  
عدم إعتداء من ناحية ، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين  
كضيق ... والهدية هي تبادل معاش في اتجاه الزمن  
comme irréversibilité

ولكن تدرج الصفة الزمنية في المشاركة المتعلقة يجب أن يتم التبادل عن  
طريق تنظيمات اجتماعية معينة ، بما أن يثبت في تجمع موضوعي للزمان  
الذي نحياه .

والديمومة la durée تبدو هنا كشيء مادي ، وهو وسيط بين حدثين  
يعين كل منهما الآخر ، وهي تعرف بالتقليد tradition أو القانون  
(1) . la loi

ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالفا للقوانين  
الاجتماعية والتقاليد .

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المتبادلة) réciprocité كعلاقة داخلية  
للمجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أي بواسطة كل جماعة  
تطالب بأن تندمج مع مثيلاتها . فالكل يسبق الأ. زاء ، ولكن ليس كمادة رابدة  
ولكن كـ جميع متحرك (2) .

comme totalisation tournante

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعية بين أفراد ، وكرابطة  
أساسية محسوسة ومعاشة ، عندئذ لا ينبغي إعتبارها رابطة عامة وبجردة أو

(1) SARTRÉ J.-p. «Critique de la Raison Dialectique», p. '88.

(2) Ibid.,

موضوعاً لتأمل محض ... ذلك لأن الفعل الفردي (١) باعتباره محققاً (للمشروع) ، هو الذى يحدد رابطة المشاركة ، أو التبادل ، لكل فرد مع كل فرد . كما أنه هو الذى يفسر منطق الحركة الجدلية برمتها ، (٢) خصوصاً وأن هذه البراكسيا الفردية هي في نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره عقلاً مركباً ، (٣) .

Elle est en meme temps raison constituante au sein de l'histoire saisie comme raison constituée.

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على البراكسيا ، أما المشاركة فهي إمكانية موضوعية بحتمها ضرورة الحياة في جماعة . و من الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الأنثروبولوجي وبين المجتمع المدروس (٤) ، ، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للشاعر Réciprocité des consciences ، لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلي يضمننا في تطابق مع صور للنشاط هي لنا والغير في نفس الوقت ، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر .

وإذا أنقلنا إل موقف سارتر من البناءات فإننا نجد أنه يقرر بأن الضرورة la nécessité التي يتحدث عنها ليفي ستروس لا تؤسس على التجربة ، (٥) وهذا يعني أن البناءات اللاشعورية عند ليفي ستروس ليست مصدرًا للضرورة . كما

(١) والفعل الفردي ، هو ترجمة لكلمة Praxis .

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 188-189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 490.

يقرر سارتر ، أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماما كما هو الحال في العالم الفيزيقي ، . (١)  
ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه ليني ستروس إنما يتضمن الاغتراب  
! aliénation

فإذا افترضنا — طبقا للتنظيم الثاني (٢) — أن رجلا من الجماعة « A » ،  
تزوج امرأة تنتمي إلى الجماعة « B » ، فإننا نلاحظ أن الرجل « A » ، مدين  
له « B » . ولذا فإن الطفل الذي يولد كثمرة لهذا الزواج سيوجد وسط  
علاقة « دائن ومدين » . وهذه العلاقة الأخيرة هي التي ستعتم إمكانيات زواجه  
مستقبلا .

ويقسم سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .  
« إن ظهور الطفل في « وسط مدين » ، معناه أنه هو نفسه قد ألزم بهذا  
الدين . وهذا يعني أن الانسان ليس من خلق ذاته » .

« l'homme n' est pas son propre produit »

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات :  
(النزام engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق  
droits ، وواجبات devoirs ) . والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام  
نسق العلاقات ، إلا أنه قد يتغير ويتعدل في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل  
متفرد « praxis » . فالعلاقات هي شرط « البراكسيا » ، ولكنها ليست هي  
« البراكسيا » . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

(1) Ibid., p. 494.

(2) Organisation dualiste

(3) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 491.



« إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسناً أو ممتازاً إنما تتوقف على مجروح قواعد اللعب المتفق عليها والتي تحدد دوره » .

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع *fonctions* لا تتغير جدياً بمكس الأفعال *actes* . لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد . وعلى هذا فإن الضرورة التي تلحنا عند ليفي ستروس نتيجة لبناءات لاشعورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشربها الفرد . (١)

« cette nécessité est considérée comme extériorité structurant l' intériorité »

إن الالتزام والقسم يعنيان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة وبينان أيضاً تقييداً ، للبراكسيا ، أي العمل الفردي .

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على إعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف ( حقوق وواجبات ) ، كما تتضمن السلطة ( حرية وفزع ) ، وأيضاً تتضمن البراكسيا على اعتبار أنها لإنجاز حر ملبوس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي ينمكس مباشرة وكلية فيه ، ولذا فإن عنصر البناء لا يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلاً وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل ، كما لا يوجد طريق آخر لتصور تركيب التغير (٢) .

La synthèse de l'hétérogène

(1) SARTRÉ J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique » . p. 494.

(2) Pouillon : Le Dieu caché ou l'histoire visible ( Temps modernes , no. 141 , p. 893 ) , ( Cité par Sartre ) .

وبلاحظ سارتر أننا هنا لسنا بصدد مجموع *totalité* بل هو بالأحرى «تجميع» *totalisation* ، أى كثرة *multiplicité* تهدف لتجميع المجال العائلى فى اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعى (من خلال العمل الفردى) لكل فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هى جدل معقد بين البراكسيا وبين القصور الذاتى *inertie* ، بين التجميع *totalisation* وبين عناصر سبق تجميعها *éléments déjà totalisés* . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها . . . فالجماعة كمجموع *totalité* وكحقيقة موضوعية *réalité objective* لا وجود لها (١) . . . إنها تجميع مستمر *totalisation en cours* .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها من زاوية أخرى كانت هى أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تتمتع بالعمل .  
والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة *une connaissance* .  
*reflexive* . والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى لتنظيم العام لنسق العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : «إن نسق العلاقات المنطقية الذى يشمل بالنسبة لكل فرد مبادئا لا يمكن أن يتعداها فى كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات التى تتميز بها الوظائف خارج الذات» (٣) . فالاختراع يظهر كتناج حر للفكر

---

(1) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 496 497.

(2) Ibid., p. 502.

(3) Ibid., p. 503.

المخلص ، غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيها عملياً معينا ، أو نسقاً معيناً لقيم ،  
أو نسقاً معيناً للبادئ الموجهة *Principes directeurs* (١).

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل  
فرد فيها (٢) . أي أن الفرد يسير أغوار جماعته . وهذه الحقيقة تختبئ عن  
كل من لا يشارك الجماعة أهدافها . وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق  
ملاحظة العمل الجماعي المائل أمامه ، وقد يشرع في تركيب سليم للبراكسيا ، غير  
أنه لن يمسك أبداً بالعلاقة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الإجتماعي .  
وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المتقدمة يمكن أن تتحدى عالم  
الاجتماع أو الانثوجرافى إذا هو تعرض لها في المجتمعات المتخلفة ، ذلك لأنه  
يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بنامات  
عملية بمباشرة داخل عمل جماعي (٣)

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المتقدمة مستشهدا بما ذكره ليني ستروس  
نقلا عن ديكون Deacon بخصوص النظام الأموى *systeme*  
*matrimonial* لجماعات الأمبريم Ambrym وهو من أعقد النظم التي عرفت  
حتى الآن ، (٤) يقول ديكون أن أفراد جماعات الـ Ambrym كانوا يصفون  
نظامهم المعقد بمنتهى البساطة ويلجأون في ذلك إلى عمل رسوم بيانية على  
الأرض : و قد أوضح أن أفراد هذه الجماعة ( أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل )

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 503.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté»,  
p. 162.

يتصورون ، نظامهم على أنه جهاز أعدد جيداً حتى أنه لمن الممكن أن تمثله الرسوم  
البيانية . . . . . وهم ابتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القرابة بطريقة  
مشاهدة لما يمكن أن نتظره من عرض على جيد داخل قاعة المحاضرات . (١)  
وفي نص آخر استشهد به ليني ستروس يقول Deacon : « إن البدائين  
لقد أدروا على التفكير للمجرد بدرجة كبيرة » . (٢)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضاً سيئاً . لأن ما يفترض  
معرفة لم يكن قدرة البدائين على التفكير المجرد بوجه عام ، ( وإلا لكان هذا  
التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره ) ، وإنما  
معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأموى أو نظم القرابة .  
أى أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهى فنقرر أن البدائين يفهمون  
العلاقات المجردة التى تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد ، إذ على  
العكس نجد أن العلاقات المجردة التى تكون مجتمعهم هى التى تعرف تفكيرهم  
بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقات  
نفسها على اعتبار أنها « معاشه بواسطة الإنسان العادى الذى يحقق صلاحه » .  
الجميع فى نطاق وحدة الهدف المشترك ، (٣) . إن البدائى عندما يعبر عن هذه العلاقات  
المجردة ويرسمها على الأرض ، فإنه لا يقلد أنموذجاً موجوداً بذاته ؛ وهل  
ذلك فن الخطأ الزعم بأن هذا البدائى يعكس شعوراً تركيبياً وعلمياً .  
conscience synthétique et pratique عن وضعه هو وزملائه . كما أن رد

(1) Ibid., p. 163.

(2) Ibid.

(3) SARTRE J. - p. : « Critique de la Raison Dialectique », p.  
304.

نسق للقرابة إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى محاولة عملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجاهد. والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي آت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى ميكل. عظمى لا حيلة فيه *Il réduit la structure à l'ossature*. إن عمل البدائي هذا لا يمكن شعوراً تركيبياً، بل إنه ليس تفكيراً على الإطلاق. إنه عمل يدوي يحكم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائي عنها. (١)

وقد رجع ليفي ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب «تفكير الفطرة»، وفيه يقول: «إذا صح ما يقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر، فينبغي أن نقول نفس الشيء من أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنو جرافي يعلم تماماً أن الموقف هو هو ذاته في الحالتين». (٢)

ويلاحظ ليفي ستروس أيضاً أن سارتر لا يطبق أن يكون البدائي قادراً على التحليل والبرهان أو ممتلكاً لمعارف معقدة، وهو هذا ينضم إلى ليفي بريل. (٣) وإذا إقربنا عدم وجود العقل التحليلي لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن، وذلك لأنه طبقاً لهذا الإقتراع فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقاً لغاية لاشعورية ومبتمدة تماماً عن التاريخ الإنساني ومرتكزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد الداخلية). (٤)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من «البناءات»، يؤدي إلى تصور بناءات

(1) Ibid., p. 505.

(2) LEVI-STRAUSS : «La pensée sauvage», p. 332.

(3) Ibid, p. 333.

(4) Ibid.,

تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقعة معينة من الأرض وجماعة خاصة  
تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة . ومن ثمة فإن الجماعة والعصر اللذان  
ينتمي إليهما الفرد إنما يحلان محل « شعور لازماني » (١) conscience  
intemporelle . ويظل الفرد سجين « كوجيتو » من نوع سوسولوجي  
شبه « بكوجيتو » ، ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعا مرده إلى أن « الكوجيتو »  
الديكارتي يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا . (٢)

وفي مجال المقارنة بين « كوجيتو » ، ديكارت وسارتر يقول لبني ستروس :  
« إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع .  
أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن  
سائر المجتمعات . (٣) وفي الحقيقة لقد كان لبني ستروس يحضر رأي سارتر  
الصريح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرة على التحليل العقلي  
وأنهم عرومون من أي قدرة على البرهان العقلي . (٤) كما يرى لبني ستروس أن  
إصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسي  
عنده بين الإنا والغير le moi et l'autre . فهنا التقابل لم يصنع  
بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن نتوقعه من أحد بدائي ميلانيزيا » . (٥)  
إن للتبعية التصريحات للتلاحقة لكلا الفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما  
يحاول أن يصتوي الآخر . فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائي ماهي إلا مرحلة

(1) Ibid., p. 330.

(2) Ibid.,

(3) Ibid.,

(4) Ibid. (Voir, Leach, « Lévi-Strauss », p. 19).

(5) Ibid , p. 330.

من مراحل العقل الجدلي ، (١) . أما لينى ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماهي إلا وثيقة إثنولوجية عامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر (٢) .

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن رغم محاولات الاحتواء هذه - أن نجد تقاربا بين الرجلين .

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحسس للذات العائشة والمتحدثة *le sujet parlant* ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي *totalisation partielle* لا بد من تخطيطه ، كما يهدف دائما إلى تخطي البناءات ، في حين أن الإثنولوجي يعتبر العقل مركب دائما *toujours constituées* ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البحث عنه ينبغي أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل *les enceintes mentales* أى للبناءات التي تحدد عمل العقل .

نظير أن لينى ستروس يقترب من سارتر في تصورهِ لفكرة التجميع . يقول لينى ستروس : « إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تعجيدا هاما لبعض بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه (٣) » .

والفيلسوف الوجودي بدوره يتفق مع لينى ستروس في أن الإنسان هو نتاج للبناء . يقول ، الإنسان هو نتاج للبناء ( بشرط أن يتجاوزه ) . أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات ترواق للتاريخ . وإذا كان الإنسان ينخرط في

(1) FAGES : op. cit., p. 118.

(٢) LEVI-STRAUSS : *La pensée sauvage*, p. 330.

(3) (Voir Fages, op. cit., p. 116).

بناءات جاهزة فيمكننا القول (ذن بأنها هي التي تكوّنهُ . والإنسان يشترط في  
في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخياً ، (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ .

وفي الحقيقة لعلنا نلاحظ تقارباً وتكاملاً بين سارتر وليني ستروس فيما  
يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات  
إلسانية هـر التاريخ « trans - historique » أي « بناءات دائمة » -  
« بين أفراد ينتمون إلى جماعات مختلف نظمها وتجهل كل منها الأخرى » . (٢)

أما ليني ستروس فإنه يعترف بوجود بناءات تاريخية ، أي بناءات  
طراً عليها تغيرات وتحولات transformations على مر العصور .  
وأيضاً كتب ليني ستروس : « إن الإثنولوجي ليشعر بأنه قريب جداً من سارتر  
عندما يضع نفسه مكان الآخرين ليفهم المبادئ التي تحكم لوائام ، وأيضاً عندما  
ينظر إل حقبة أو ثقافة كـ مجموع دال » ensemble signifiant (٣) .

---

(1) Jean-Paul Sartre répond\*, dans l'A.R.C., 1966, p. 90-61,  
(Cité par Fages, op. cit., p. 117).

(2) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique »,  
p. 179.

(3) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », p. 331.





## تقسيم وتعقيب

يرى جان بياجيه أن المناقشة التي دارت بين ليفي ستروس وسارتر حول موضوع البناء ، تجيء أهميتها من حيث أن الطرفين قد نسيا أن البنائية في تطبيقها على أرض العلوم ظلت متحالفة مع الخصائص الجدلية وما يلزم عنها من خصائص التطور التاريخي وقوانين التناقض . وإذا كان لابد أن نتذكر أن عناصر التفكير الجدلي عند سارتر تنحصر في التكوينية *constructivisme* والتاريخية *historicisme* ، فإننا لابد أن نتحفظ على المبدأ الأول وهو التكوينية ، لأن سارتر يعتبره قاصراً على التفكير الفلسفي باعتباره متميزاً عن المعرفة العلمية . كما يعطى سارتر عن للمعرفة العلمية صورة مأخوذة عن المبدأ الوضعي ومنهجه التحليلي . وبهذا الصدد يقول بياجيه أن الوضعية ليست هي العلم وهي لا تعطى عن العلم إلا صورة مشوهة ، والأكثر من ذلك أن العلماء الأكثر تحمساً للوضعية في الفلسفة يحتفظون بهذا الاعتقاد في مقدمات كتبهم ثم يعملون غالباً على عكس ما يأمر به هذا المذهب بمجرد عرضهم لتحليل تجاربهم ونظرياتهم التوضيحية (١) .

أما فيما يختص بليفى ستروس ، فإن الصلات التي أقرها بين العقل الجدلي والتفكير العلمي ، تبدو أقل بكثير مما يتطلبه التفكير العلمي ، ذلك لأن التفكير العلمي يتطلب قنراً من العمليات الجدلية أكبر مما أرادته ليفى ستروس . ومن الواضح أن ليفى ستروس إذا كان يقلل من قيمة هذه العمليات الجدلية فذلك راجع إلى أن البنائية عنده تنصف بالجوهر والبعد عن التاريخ .

(١) PIAGET Jean : «Le Structuralisme», p. 95.

إن التركيب الذي يتطلبه الاتجاه الجدلي إنما يواكب عملية تاريخية متكررة أبدا . وقد وصفها باشلارد Bachelard في كتابه « فلسفة النقي ، كما يلي :  
عندما يكتمل بناء structure فإننا ننقي واحدة من خصائصه الهامة أو الضرورية : مثل الهندسة الاقليدية التي ضاعفتها هندسات غير إقليدية . والمنطق ذو القيمتين la logique bivalente القائم على مبدأ الثالث للرفع وهو الذي استكمل بأنواع من المنطق متعددة القيمة polyvalentes عندما أنكر بروويه Brouwer قيمة هذا المبدأ في حالة المجموعات اللامتناهية les ensembles infinis . ولنا أيضا في العلوم الطبيعية مثال النظريات التي تفسر انتشار الضوء والتي تتأرجح بين إعتباره تموجات أثيرية أو حركات مادية (١) .

في هذا المجال كما في غيره من البناءات المجردة يبدو واضحا أن الاتجاه الجدلي له دور هام في تكوين جميع البناءات وهو في هذا مكمّل للتحليل بل لا ينفصل عنه .

إن المنهج الجدلي ( أو الديالكتيك ) إنما يفترض إحلال المقولات التاريخية محل المقولات المنطقية . ولهذا فإن عصرنا يشهد نهاية المنهج المنطقي la méthode logique (٢) ، أي نهاية الجهد الذي يهدف إلى الإمساك بالعلاقات الثابتة بين أفكار عذبة تخرج عن الصيرورة التاريخية للفرد والانسانية . وإذا كان المنهج المنطقي يفترض إمكانية معرفة الإنسان والعالم من الخارج ، فإن منهج الديالكتيك يكشف النفس الإنسانية وهي تعي ذاتها تدريجيا أو عندما تخلق ذاتها من خلال متناقضاتها .

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p.62.

وليفي ستروس يصعب أن ندرجه ضمن أصحاب النهج المنطقي وهو الذي يتمرّد على الفلسفة التي درسها بالسربون لأن موضوعاتها اقتصرّت على للذهب العقلي للثال . كما يصعب أن نضمه إلى فئة الديالكتيك ، وهو صاحب الإحناس الجيولوجي للزمن .

غير أنه بلا شك يتعاطف مع أصحاب النهج المنطقي والنسق كما سبق أن بينا في بداية الفصل السابق ، وذلك لأن النطق الرمزي ونظرية الجمايع الرياضية هما اللذان مهدا الطريق للبنائية بوجه عام (١) . ومع كل هذا فإن النسق البنائي هو نسق لاشعوري ديناميكي ، يتوغل في الأعماق ، ولا يتكر تماما للديالكتيك .

وكان جان ياجيه قد انتقد ليفي ستروس بسبب تصويره للنفس الإنسانية على أنها أحادية الهوية *toujours identique à lui-même* . كما كان أيضا قد أجرب من عدم اتفاقه معه في أن يكون للجانب العقلي أسبقية على الجانب الاجتماعي وهو لهذا يتساءل : « إننا لا نفهم جيدا كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة التصورات الدائمة *Schémes permanents* ، وليست بالأحرى عملية تركيب ذاتي دائم *une continuelle autoconstruction* . » وقد كان موقف ليفي ستروس من هذا التساؤل هو أنه ينبغي الاعتراف بوجود البناء أولا كقاعدة يتولد عنها بناءات أخرى . وإذا كان هناك ثمة لبس حول مفهوم « الطبيعة الإنسانية » وهو اصطلاح يعر ليفي ستروس على استخدامه فإنه لا يقصد به الإشارة إلى بناءات ثابتة لا يطرأ عليها التغير ، بل هو بالأحرى يشير إلى الأرحام التي يتولد عنها بناءات ترد إلى نفس المجموع . ولا يتعم على هذه

---

(١) Dictionnaire des grandes Philosophies, p. 365.

البناءات أن تظل هي هي خلال فترة الوجود الفردي منذ الميلاد حتى سن النضج ،  
أو حتى على مستوى المجتمعات الانسانية في كل زمان ومكان . (١)

ومن هنا يتضح لنا أن ليفي ستروس يتعد تماما عن أى تصور استاتيكي  
للبناءات ، كما أنه بذلك يتعد عن المذهب الصوري ويقرب من أصحاب  
الديالكتيك . غير أنه يأخذ على سارتر جملة للديالكتيك قاصرا على التاريخ  
الإلسان وحده بعيدا عن النظام الطبيعي . وكان سارتر يقرر بأننا « لا نحمد في  
الطبيعة أزواجا من التقابل كالتى يصفها عالم اللغة . فالطبيعة لا تتضمن سوى قوى  
مستقلة . وإذا كانت العناصر للمادية مترابط متسع بعضها بعضا وتؤثر في بعضها  
البعض ، فإن هذه الرابطة تأتي دائما من الخارج Ce lien est toujours  
extérieur . وذلك لأنها ليست من نوع العلاقة الباطنة التى توجد في التقابل  
بين الذكر والأنثى ، والمفرد والجمع والتى تكون لسقا يكون كل عنصر فيه  
مؤثرا في بقية العناصر ، (٢) .

ويرد ليفي ستروس على هذا القول بأن البناءية على العكس تماما . وذلك لأن  
ما تصيغه من أفكار تتصف بالطابع السيكلوجي يمكن أن ينطبق على حقائق  
عضوية بل وفيزيائية أيضا . كما يرى ليفي ستروس أن البناءية بهذا إنما تسير  
اتجاهات العلم المعاصر ، والتى تشير إلى النظام الطبيعي كجمال متسع ذى دلالة  
« ويكون كل عنصر فيه مؤثرا في بقية العناصر ، (٣) . ونلاحظ بهذا الصدد أن  
الواقع « ليس من الخط الذى لا يرد إلى اللغة ، (٤) ، بل هو كما قال الشاعر « معبد

(1) LEVI-STRAUSS : « L'homme nu », p. 561.

(2) Jean Paul Sartre répond , L'A.R.C., 30 Aix-en - Provence,  
1966, (Cité par Lévi-Strauss).

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 616.

(4) Ibid.,

يصدر عن أعمدة المتلثة بالحياة كلمات غامضة ، (١) . وليس أدل على ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض من التطور الهندسي البديع لأشكال الزهرة منذ الزمن الترياسى Trias وحتى العصر الثالث l'Ere tertiaire (٢) . ففي خلال هذه الفترة الطويلة دلت الزهرة من تركيب غريب إلى سيمتريه دقيقة . وكانت هذه التغيرات تتضمن تطوراً مكثفاً لشكل الحشرات التي تساعد في تلقيح الزهرة وهو تطور يتكيف باستمرار مع التطور النباتي ويشير إلى علاقات معه . وهذه العلاقات لو أنها تدرج تحت مقولة الفكر لما ترددنا في تسميتها دياكتيك . (٣) وهنا يظهر لنا مرة أخرى ما يسمى عند لينق ستروس بالالتقاء الإمتوجرافى coincidence ، وهو هنا التقاء بين الفكر والواقع ، فالتحليل النباتي لا يظهر في النفس إلا لأن أنموذجه موجود في الجسم ، (٤) . فإذا كان المنح الإنسان يبحث دائماً عن تقابل من نوع ( + / - ) ، فإننا نجد كذلك أن المادة الأولية لكل إدراك بصرى مباشر تتكون من تقابلات ثنائية : من البسيط إلى المركب ، ومن اللون الفاتح إلى الداكن ، ومن اللون الفاتح على أرضية داكنة إلى لون داكن على أرضية فاتحة ، ومن حركة موجهة تبدأ من أعلى إلى أسفل أو تبدأ من أسفل إلى أعلى ... الخ ، (٥) .

ما تقدم يظهر للقارئ أنه في مقابل وجودية سارتر التي لا تعترف بالترابط

(١) Ibid., P. 617.

(٢) يقسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى خمسة عصور جيولوجية كبرى . أما الحقبة الأولى من العصر الثاني وهي تمتد عبر خمس وأربعين مليون سنة ، فهي التي تسمى بالعصر الترياسى .

(٣) LEVI-STRAUSS, L'Homme nu, p. 617.

(٤) Ibid., p. 619.

(٥) Ibid.

بين قوى الطبيعة ، نجد أن البنائية تصر على وجود أنساق التقابل في العالم . وهي ترى هذه الأنساق في تركيب النفس وفي طبيعة الفكر ، أى أنها تنظر إلى العالم باعتبارها كلا منظما ودالا بذاته . وكان لابد لمن يرى العالم على هذا النحو أن يكون محتفظا بفكرة خاصة عن قوة عليا منظمة هي الله . وفي الحقيقة ، لقد خلت كتابات ليفي ستروس من أى لهس صريح يشير إلى طبيعة الكائن الأعلى أو إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن وبين النظام الموجود في العالم ، اللهم إلا كلمات مثل « العقل الإلهي » ، الذي يستوعب عدم التكافؤ بين الدال والمدلول ، أو « الله » الذي نبتعد عنه بابتعادنا عن الطبيعة واكتسائنا للثقافة . ومهما كان من شيء فإن البنائية ، على أى حال ، ومن وجهة نظر الباحث الشرقي ، لترقى عن المستوى الفلسفي الوجودي الذي يجاهر بالإلحاد ويلغى وجود النفس حتى لو كان ذلك بهدف الدفاع عن حرية الإنسان (١) . وقد نبه ليفي ستروس إلى ما يمكن أن يوجه إلى الإجماع البنيوي من نقد بسبب إسبعاد الذات للمعرفة *le sujet* . فهو يقول : « إن البنائية ترد الإنسان إلى الطبيعة . وهي إذا طالبت بإسبعاد الأنا *le sujet* ذلك الطفل المدلل الذي لا يمكن احتياله والذي شغل المسرح الفلسفي مدة طويلة وبالتالي فهو يعرقل أى عمل جاد لأنه يتطلب انتباها زائدا - فانها لم تتجاهل أى تبعات يمكن أن يجزما هذا الاشغال للذات ... إن البنائية هي غائبة بالدرجة الأولى » (٢) . ولقد استغل نقاد الإثنولوجيا وعلم اللغة إسبعاد « الأنا » لكي يهاجموا البنائية باسم الدين . ويرد ليفي ستروس على ذلك بأنه « بعد انتشار

---

(١) من المعروف أن وجودية سارتر هي وجودية ملحدة بعكس وجودية كيرك جارد وجابريل مارسيل وجاسبرس .

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Homme nu", pp. 614-615.

روح التفكير العلى وما تضمنته من آلية وأمريقة ، فإن البنائية هي التي أفسحت المجال من جديد للمعتقدات الدينية بفضل وجود الغائية ، (١).

وإذا كان للؤمنون ينتقدوننا باسم القيم المقدسة للإنسان ، وينسأون من هذه الغائية التي تسلب الشعور conscience ولا تتضمن الذات ، فأصبح وجودها خارجاً عنهما ، فإن هؤلاء يقول عنهم لين ستروس : « إنهم يهتمون بذاتهم أكثر من اهتمامهم بهم » ... (٢)

وإذا كانت البنائية لا تعلن عن مصالحة بين العلم والعقيدة أو قلما كانت تدافع في صالح العقيدة ، ... فإنها تشرع مع ذلك بقدرتها على شرح وتبرير مشروعية المكانة التي تحتلها العاطفة الدينية في تاريخ البشرية .

وهي تستند إلى حدس غامض بأن الفصل بين العالم والروح وبين السببية والغائية لا يتناسب مع واقع الأشياء ، وإنما مع حدود limites تميل نحوها معرفة لا تتناسب وسائلها العقلية والروحية مع ضخامة وماهية موضوعاتها. إننا لا يمكننا أن نتغلب على هذا التناقض ، غير أنه ليس من المستحيل أن نتعود عليه خصوصاً بعد أن عودنا علماء الفلك على قبول صورة عالم متسع . فإذا كان حدوث انفجار في أحد الكواكب ، وهو ظاهرة تسجلها التجربة الحسية في جزء من الثانية دون أن نعرف عنها الشيء الكثير نظراً لما تتميز به من سرعة وعنف ، ونظراً لأن تفاصيلها تفتيب عنا ، إذا كان حدوث هذا الانفجار يمكن أن يكون مثيلاً لهذا التمدد الكوني البطيء من حيث أنها يشهدان إلى العظمة

---

(1) Ibid.,

(2) Ibid.



الكونية التي تتحرك فيها والتي تظهر على مستوى زمان ومكان لانتمكن من تمثله  
إلا بعمليات حساية ترده إلى أفكار مجردة ، لذا فإنه ليس من المستحيل أن  
يكون المشروع projet المتكون في نحة بصر بواسطة شعور يتصف بالوضوح  
conscience lucide وأيضاً وسائل تحقيق هذا المشروع من نفس طبيعة  
تلك الإرادة العامة التي عرفت خلال ملايين السنين ، وبطرق ملتوية ومعقدة  
أن تضمن لقاح زهرة نبات السحلب des orchidées بفضل فتحات شفافة  
تسمح بتصفية الضوء لكي تجلب الحشرات وتوجهها نحو حبوب اللقاح المغلفة  
داخل كبسولة معينة ، أو أنها تخدر الحشرات بواسطة رحيق الزهرة فتفقد  
توازنها ثم تسقط في حفرة صغيرة مليئة بالماء ، أو أنها توقع الحشرة البريئة  
في مصيدة فتسجن طوال الوقت اللازم لوصول حبوب اللقاح ، أو أن شكل  
الزهرة يفرى ذكر حشرة معينة ويعطيه صورة خادعة تشبه أنثاه ، فيحاول  
ممارسة جماع خادع ينشأ عنه إنخصاب حقيقي في النبات . . (١)

هذه هي غاية ليفي ستروس ، تفسح المجال للمقيدة وتجهل من اتجاهه  
المادى فلسفة مادية هي بلاشك أكثر الفلسفات المادية تناسقاً وأقربها إلى روح  
العلم . فلا وجود لشيء يتعذر فهمه لا يمكن رده إلى بنايات بسيطة . وإذا كانت  
الحقيقة قد احتجبت هنا ، فلأننا أصبنا بالفرور والجهلنا الذات ، فأبعدتنا  
إنسانيتنا ( الثقافة ) عن الطبيعة ، وابتعدنا بالتالي عن الله . (٢)

وقد لاحظنا أن ليفي ستروس كان قد اقترح في مقابل فلسفات الذات  
أن تندمج ، الأنا ، الفردية في نحن ، التي تشمل الإنسانية ، وأن تندمج

(1) LEVI-STRAUSS : «l'Homme nu», pp. 515-516.

(2) Fin du «Tristes Tropiques».

الإنسانية في الطبيعة . ويقول ليفي ستروس أنه بهذا الاندماج الأول إنما يطالب بأن يحرد ذاته من كبرياء فكري يعرف هو مقدار ثقابه من غرور لأن هناك ضرورة موضوعية تستهدف خلاص الكثرة التي لم يعرف لها بوسائل الاختيار . وينبغي أن يخضع الضرور لهذه الضرورة . (١)

غير أن هذا الإعلان رغم ما اشتمله من نبل المقصد إلا أنه لا يخلو من تناقض : فأنا أركي ، نحن ، *nous* ، *j'opte pour le* في مواجهة غرور ، الأنا ، من ناحية . ومن ناحية أخرى فإلى أعمال لتحرير الأنا لدى آخرين ليس في استطاعتهم حمل هذه التزكية لما بهم من فقر وبؤس .

أما عن ، اندماج الإنسانية في الطبيعة ، فهو حركة عكسية وارتداد *régression* ، يظهر في مقابل الميل إلى الابتعاد عن الطبيعة . وهذا الميل الأخير قد بدأ بطهى الإنسان لطعامه رغم أنه ليس في حاجة أصلاً إلى هذا الطهى ، اللهم إلا رغبة منه في أن يتميز عن الحيوان . ثم تضخم هذا الميل واستشرى في ثقافة متعددة الأبعاد ، سارت مجتمعاتنا من مى إلى أسوأ ، والدليل على ذلك حالة القلق التي تسود الآن (٢) ، فكان لابد من الارتداد . ويتمثل هذا الارتداد في التأمل الذي يأتي على الإنسان بفضل عظيم لأنه يوقف سيره ضد الطبيعة وهو ما تمنناه كل المجتمعات مهما كان من أمر عقائدها أو نظامها السياسي أو مستواها الثقافي لأنه طريق الخلاص (٣) .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu». p. 620.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

ومن هذا العرض نجد أننا أمام تقدم وتراجع وغاية . انتقال من الطبيعة إلى الثقافة ثم تراجع نحو الطبيعة . غاية في الطبيعة ، غامضة ، ، وغاية ينفذها الإنسان و . معها . . وهكذا يتكشف لليفي ستروس أزواج جديدة من التقابل كالتى اكتشفها بنفسه في تفكير ، البدائيين ، وفي العالم . يقول في سخامة الإنسان العاوى ، : « لقد تولدت سلسلة لاحصر لها من أزواج التقابل على مدى التاريخ الإنسانى الطويل من حقيقتين متناقضتين هما الوجود واللاوجود Etre et non etre ... فالوجود يشعر به الإنسان فى أعماقه لأنه يضى للمعنى على أعماله اليومية وحياته الأخلاقية والمادية وانجازاته العلمية . أما اللاوجود فإن الحدس به يصاحب الشعور بالوجود لأن الإنسان يعيش ويكافح ويفكر ويعتقد ويحتمل بشجاعته دون أن يبتعد عن اليقين المضاد بأنه لم يكن موجوداً من قبل على هذه الأرض ، وأنه لن يظل عليها إلى الأبد ، كما أنه باختلافه الأكيد من فوق سطح هذا الكوكب المحكوم عليه بالقضاء أيضاً . . . فإنه لن يتبقى شيئاً » (١) .

وهكذا يصل ليفي ستروس إلى ختام أعماله الأنثروبولوجية بأن يقرر استحالة الاختيار بين الوجود واللاوجود . وكيف يمكن الاختيار إذا كان « الشعور بالوجود يصاحبه حدس باللاوجود » .

ويأخذ التقاد على ليفي ستروس هنا أنه بعد أن هاجم الفلسفة ، فإنه يحتم أعماله بالرجوع إلى التناقض المؤسس لها . وهذا دليل على صعوبة التخلص من الفلسفة لأن الطرق المتعارضة مها أمتدت فإنها تودى فى النهاية إلى مشكلة الوجود . (٢)

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 621.

(2) Domenach : «Esprit, Mars 1973», pp. 702-763.

وإذا كان ليفي ستروس ، بفكرته المتشائمة عن أقول الإلسان ، يعكس حالة القلق المنتشرة في العالم الآن ، فإنه بذلك يستعير ما سبق أن انتقده عند سارتر : « العبور إلى الآخرين وذلك بتعميم حالة داخلية هي خاصة وجزئية » (١).

« Transporter une intériorité particulière dans une intériorité générale... »

وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يوجهه للبناءية الأنثروبولوجية من نقد ، فإنها قد لانت نجاحا كبيرا في فرنسا وخارجها ، كما أنها حازت إعجاب الشباب على اختلاف تخصصاتهم . وذلك لأن ليفي ستروس قد قام بعمل على متاسق ، واختبر منهجه جيداً ، ثم استخلص الفلسفة التي تضمنها هذا العمل . وهو في كل هذا إنما يذكرنا بهمان بك روسو صديق الإلسان ، (٢).

وقد نجح ليفي ستروس فعلاً في خلق تصور جديد للإنسان عالمي ليس هو الإنسان الغرب ولا هو الإنسان الشرق ، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية . ففي التفكير المسمى « بالسابق على المنطق prélogique » ، يكتشف منطق المحسوس science du concret أو علم المنطق logique du sensible اللذان لا غنى عنهما في أي ثقافة إنسانية ، وهو منطق لا تقل أهميته عن طرائقنا الحسابية الحديثة ، وعن اجتهاداتنا للتبني بالمستعمل . كما اكتشف منطق الطقوس والأساطير وهو ذرأمة خاصة في فهم وتفسير العالم . إننا قد فقدنا هذه الأنواع المختلفة من المنطق كما أننا نهمل البناءات العميقة للثقافة . وإذا كنا ننظر

---

(1) Ibid.

(2) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française contemporaine », p. 222.

أنا نمتلك ذاكرة تاريخية ، فإننا في الحقيقة قد فقدنا الذاكرة فيما يخص الجانب الأظلم من ثقافتنا . في حين أن أصحاب الحضارات ، الباردة ، أو أصحاب تفكير الفطرة ، ، يعرفون كيف ينصتون إلى الصوت الذي يأتي من أعماقهم القريبة أى من أعماق اللاشعور .

ولقد تسنى لنا من خلال إقامتنا بـنـرب إفريقيا (١) أن نلـس لدى الأوساط الثقافية هناك مدى أعجابهم بالنتائج التي توصل إليها ليفي ستروس في مقابل ما عرفوه عن ايديولوجية جان بول سارتر . فليفى ستروس يرى أن الاختلاف بين ثقافات حاضرة وأخرى ماضيه إنما ينصب على الانسجام الداخلي لظروف كل منها ، وهذا يعنى أنه لا يوجد ما يبرر الانتقاص من صفة أو مشروعية أحدهما . فدقة التصنيفات الطوطمية ، والكفاح المظفر للبدو والاسكيو ضد ظروف الطبيعة القاسية ، وأيضا البراعة التكنولوجية لدى الأوروبيين ... كل هذا لا بد أن ينظر إليه على قدم المساواة . فقد اكتشف ليفي ستروس قوانين منطقية متشابهة في جميع القارات وجميع الثقافات مما اختلفت مظاهرها ، لأنها ابثقت جميعا عن طبيعة واحدة هي طبيعة الإنسان .

أما سارتر ، فهما قبل عن مساندته لحركات التحرر في العالم ، فإن الإنسان الزنجي المثقف لا ينسى له وقوفه في وجه الأبحاث الإثنولوجية التي تثبت وجود التفكير المجرد لدى « البدائيين » كما سبق ذكره في الفصل السابق .

وقد عبر الرئيس أحمد سيكوتوري (٢) عن غضبه من موقف سارتر تجاه

---

(١) كان للؤلف معارا لتدريس الفلسفة بجمهورية غينيا الاشتراكية من سنة

١٩٦٤ حتى سنة ١٩٧١ .

(٢) الرئيس أحمد سيكوتوري هو رئيس جمهورية غينيا الحالية .

و الحركة الثقافية المعاصرة الزنوج ، وقال أنه (سارتر) يعتبرها «عنصرية مضادة في مقابل العنصرية الاستعمارية ، وتقوم على ترجيح كفة العاطفة على التفكير الاستلالي ، والذاتية وأعمال الفلاحة la paysannerie على البروليتاريا الصناعية ، والتعبير الشعري على التعبير العلمي ، (١). يعلق الرئيس سيكوتوري على موقف سارتر بقوله : إنها أسوأ إيديولوجية la pire des idéologies تهدف إلى تصميم الرأي العام والشباب الإفريقي بوجه خاص ، (٢).

ونلاحظ أن سارتر وبما كان متأثراً بالنزعة الماركسية التقليدية قبل لينين في فهمه البروليتاريا . فقد كان ماركس لا يؤمن بالبروليتاريا الفلاحية ويقصر مفهوم البروليتاريا على العمال الصناعيين . ويرى أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون فهم عملية التطور التاريخي وبالتالي هم الذين يستطيعون فهم وتأسيس ومساندة ما أسماه الماركسيون بالنظم الفوقية super-structures ، وهي النظم المعنوية التي يخلقها الفكر المجرد . ولكن أحداً من أتباع الماركسية اللييفية لا يؤمن بهذا الرأي . فالراقى البروليتاريون في جميع أنحاء العالم يمثلون وحدة (أورجانيكية) لا تميز بينها من حيث الفكر والعمل . ولن تقبل فكرة «إعمال العالم أجمع» ، إلا في ظل الإيمان بوجود تماثل في العقلية وفي الفكر بين أفراد البروليتاريا في جميع أنحاء العالم .

أما فيما يختص بنفى قدرة البدائين على التفكير المجرد ، وأيضاً اتهام الزنوج بأنهم أقرب إلى العاطفة منهم إلى العقل ، فلا شك أن سارتر كان متأثراً في هذا

---

(1) Horoya hebdo. 11 Mai 1971, Conakry, p. 22-23.

(2) Ibid , pp. 22-23.

بالنزهة العنصرية عند جرينو ورينان في القرن التاسع عشر، وهم الذين وصفوا غير الآريين بعدم القدرة على التفكير المجرد وبالعاطفة المتدفقة وبانتمائية symetrie في فهم وتفكيرهم . الأمر الذي يفقدهم القدرة على انتاج الفلسفة والعلم وانتاج حضارات مائة لحضارات الغرب . لقد كان هذا التعصب العنصرى موجهاً إلى غير الأوروبيين كافة ولكن الرد جاء سريعاً بقياس حضارات شرقية في اليابان وفي الصين حديثاً . وسبق أن قامت الحضارة الإسلامية في عصور الإنارة العربية . أما الزنوج الذين مازالوا موضع اتهام العنصريين فلا شك أنهم إذا أتاحت لهم فرص الثقافة والعلم فإنهم سيكونون على قدم المساواة مع الغربيين . وقبل أن نصل إلى نهاية هذه الخاتمة ، وبعد أن استعرضنا هذه الوثبة الجريئة التي قام بها لينى ستروس والتي أثارت ومازالت تثير مناقشات المفكرين والفلاسفة ، يمكننا بحق ، استناداً إلى ما حققته هذه الوثبة وتلك المناقشات من إثراء للبحث في العلوم الإنسانية أن نقول مع جان ياجيه : (١)

« إذا كانت العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية ، وإذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلف بالنسبة للرياضيات ، فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطء تكرينها إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موقفها الحالي بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المبروعة . »

---

(1) PIAGET Jean : *Épistémologie des sciences de l'homme*,  
p. 45.





## مصادر الكتاب

- (١) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة، ( مكتبة مصر ،  
الطبعة الاولى ، سنة ١٩٦٨ ) .
- 2) AUDRY Colette, «Sartre», ( Seghers, 1966 ).
- 3) BADIOU Alain, «Le concept de modèle», ( Maspero, Paris, 1968 ).
- 4) BELLOUR Raymond, «Entretien avec Claude Lévi-Strauss», ( Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Jan. 1967 ).
- 5) CHARBONIER Georges, «Entretiens avec Claude Lévi-Strauss», ( Plon, 1961. )
- 6) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», ( Psychothèque, éditions Universitaires ), 1970.
- 7) DE IPOLA Emilio, «Ethnologie & Histoire», Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970.
- 8) FAGES J.B., «Comprendre Lévi-Strauss», ( Privat Toulouse, 1972 ).
- 9) GOLFIN Jean, «Les 50 mots clés de la sociologie», (Privat-Toulouse, 1972 ).
- 10) KARL MARX, «Le Capital», ( Editions Sociales ), Paris, 1959.
- 11) LACROIX Jean. «Histoire et dialectique», ( Le Monde Hebdo. no. 1298, 12 S.p. 1973 ).

- 12) LACROIX Jean, «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», ( P. U. F., Paris, 1962 ).
- 13) LACROIX Jean, «Panorama de la philosophie Française contemporaine», ( P. U. F., 1966 ).
- 14) LEACH Edmund, «Lévi-Strauss», Les Maîtres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970).
- 15) LEVI-STRAUSS Claude, «Les structures élémentaires de la parenté», ( P. U. F., 1949 ).
- 16) LEVI-STRAUSS Claude. «Race et Histoire», UNESCO, 1952
- 17) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», ( Plon, 1955 ).
- 18) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie structurale», ( Plon, 1958 ).
- 19) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Totémisme aujourd'hui», P. U. F., 1962).
- 20) LEVI-STRAUSS Claude, «La Pensée sauvage», (Plon, 1962)
- 21) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Cru et le Cuit», ( Plon, 1964 ).
- 22) LEVI-STRAUSS Claude, «Du miel aux cendres», (Plon, 1967).
- 23) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Origine des manières de table», (Plon, 1968):
- 24) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Homme nu», ( Plon, 1971.)
- 25) LEVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», dans «Sociologie et Anthropologie» de Mauss ( P. U. F., 1950 ).

- 26) LEVI-STRAUSS Claude, «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963.
- 27) MERLEAU-PONTY Maurice, «Eloge de la philosophie» (Idées, Gallimard, 1965.)
- 28) MILLET Louis, «Le structuralisme», (Psychothèque, Editions Universitaires, 1970 .)
- 29) PANOFF Michel «Lévi-Strauss, tel qu'en lui-même», ( Esprit, Mars 1973).
- 30) PIAGET Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (Ed. Idées Gallimard, 1972).
- 31) PIAGET Jean, «Le structuralisme», ( Que-sais-je ? no. 1311).
- 32) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in (Esprit, Nov. 1963):
- 33) SARTRE Jean Paul, «Critique de la Raison Dialectique», ( Gallimard, 1960).
- 34) SARTRE Jean Paul, «L'Existentialisme est un humanisme», ( Nagel, Paris. 1960).
- 35) SARTRE Jean Paul, «L'Etre et le Néant», (Edition Gallimard, 1943.)
- 36) SIMONIS Yvon, «Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», ( Aubier-Montagne, 1968 ).
- 37) VIET Jean, «Les sciences de l'homme en France», ( Mouton & Co. MCMLXVI, Paris, 1966 ).

- 38) Dictionnaire de grandes philosophies (Privat-Toulouse).
- 39) Grand Larousse Encyclopédique, „Supplément“ de A à Z  
1968.
- 40) Horoya hebdomadaire, 14 Mai 1971, Conakry.
- 41) L'ARC, „Lévi-Strauss“, (numéro-spécial), no. 26, 1964.

## استدراك

ننبه القارئ إلى ضرورة تصحيح بعض الأخطاء التي وقعت سهواً وهي :

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٩	٩	واحد	واحداً
٤٢	١٩	SARAUSS	'STRAUSS
٤٦	١٩	SXRAUSS	STRAUSS
٤٧	٤	تنظيم	تنظم
٤٨	١١	شيء واحد	شيئاً واحداً
٦٩	٢	Logipue	Logique
٦٩	١٥	هو	وهو
١٢٠	٧	denta	dental
١٦٦	١٩	SARRRE	SARTRE
١٨٨	٨	اقتامها	اقتامها

## المحتويات

رقم الصفحة

### البيولوجية في الأثرولوجيا

### وموقف سارتر منها

١	التصوير
٢٠	المقدمة
٤٠	الفصل الأول : علوم الإنسان والأثرولوجيا
١٥	الفصل الثاني : المشكلة الأثرولوجية بجرأة الحل عند لينق ستروس
٢٥	الفصل الثالث : الأثرولوجيا والنسائية عند لينق ستروس
٢٥	وخصائصها
٩٦	الفصل الرابع : لينق ستروس بين العلم والفلسفة
١٥٥	الفصل الخامس : سارتر فيليبوف الحرية
١٨٩	الفصل السادس : موقف سارتر من الأثرولوجيا البنائية
٢٢٠	تقييم وتعقيب
٢٣٥	مصادر الكتاب
٢٣٩	استدراك

## الجزء الثاني





## الفصل الأول : حقيقة التفكير الفلسفي ومكانه

تمهيد :

- معنى الكلام الفلسفي .
- الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية .
- مصادر الفكر الفلسفي .
- الفلسفة والمجتمع .
- تعريف للفلسفة ووظيفة الفيلسوف .
- الفلسفة والإغتراب .
- حال الإنسان المعاصر .

## الفصل الثاني : التحلية الفلسفية للعلوم الانسانية والطبيعية

- مقدمة عن دور الإيديولوجيات والفلسفات السائدة .
- طبيعة العلوم الإنسانية .
- الأسس الإستمولوجية للعلوم الإنسانية والطبيعية .

الخاتمة :

المصادر :



## الفصل الأول

### حقيقة التفكير الفلسفي ومكانه

عنه — ١

اتفق حكماء اليونان منذ ما يقرب من خمسة وعشرين قرناً من الزمان على أن الفلسفة هي محبة الحكمة ، وكانت الحكمة عندم تتضمن الإحاطة بجميع فروع المعرفة الإنسانية على تنوعها . فالفيلسوف عند أرسطو هو ذلك الإنسان الذي يملك بناضية جميع العلوم والمعارف على قدر استطاعته وبقدر وسعه . وكانت الحكمة عند اليونان تتضمن إلى جانب المعرفة إكتساب عدد من الصفات الخلقية منها ضبط النفس وتحكيم العقل والإلتزام بالوسط العدل .

وإذا كانت الحكمة اليونانية تجمع بين علوم الطبيعة وبين الميتافيزيقا ، أو ما وراء الطبيعة على إعتبار أن الفلسفة تشملها جميعاً ، فإن هذا التباين لم يلبث أن تبدد بمرور الزمن ، إذ ثمرت العلوم على الفلسفة الأم وإنفصلت عنها تدريجياً ، وأصبحت كلمة فلسفة في القرن التاسع عشر الميلادي لا تعني سوى الميتافيزيقا ، أى البحث فيما يتجاوز الأشياء الطبيعية وما يتعدى مجال الواقع المرنى أو المحسوس . ومنذ ذلك الوقت إقتصرت الفلسفة على البحث في موضوعات تقليدية تتصل بطبيعة الوجود والخلق والحالق كما تتصل بطبيعة الإنسان ومصيره والغاية من وجوده . غير أنها الآن تعود إلى المعرفة العلمية ، وتقدم النظرية التي تكشف عن مبادئ العلم والثقافة . ولذا تعددت المذاهب الفلسفية وكثرت المصطلحات التي يستخدمها الفلاسفة حتى أصبح من الممكن الآن التحدث عن لغة خاصة بالفيلسوف أو ما يسمى بالمقال الفلسفي .

والقدمة ليست مقالا غامضا يتحصر فهمه على الخاصة من المثقفين دون العامة .  
ويخطئ من يظن أنها تنبئ تماما عن الواقع وعن الحياة اليومية . فالفيلسوف هو  
المرشد الذكي الذى يعيننا بكل ما نملك من صفاء الفكر على إدارة شئوننا الخاصة  
والعامة فى هذا العالم الملوس الذى نعيش فيه .

ومع ذلك فإذا إتسقت لغة الفيلسوف بصعوبة خاصة تميزها عن لغة العلم  
أو لغة العامة ، فإن مراد ذلك إلى ما يراجه الفيلسوف نفسه من صعوبة تلخيص  
فى البحث عما يعطى للوجود معنى أو قيمة وتتضاعف هذه الصعوبة باستخدام  
عبارات اللغة وكلماتها لما فى ذلك من قصور وضعف .

وقد اعترف الفيلسوف ديكارت بقصور لغة العامة فى عبارة وردت فى كتاب  
« التأملات » ، يقول :

« إن الواجب على من تكون بقية الإرتفاع إلى معرفة تمارز مرتبة العامة  
أن يتورع عن أن يلتمس فى صيغ الكلام التى ابتدعتها العامة مغان للشبهات ومواطن  
للشك » (١) .

وقد اعترف الفيلسوف هنرى برجسون أيضاً بقصور اللغة بوجه عام فى  
التعبير عن موضوعات ميتافيزيقية مثل الروح أو الحرية أو حتى الحياة الشمورية .  
يقول فى كتاب « الفكر والمتحرك » :

« التحليل اللغوى هو التعبير عن الشيء بما ليس هو : ومن هنا فإن كل تحليل  
إن هو إلا ترجمة رمزية .. والتحليل يضاهف من وجهات النظر حول الموضوع

---

(١) ديكارت : « التأملات فى الفلسفة الأولى » ، ترجمة الدكتور عثمان أمين  
مطبعة الانجلو سنة (١٩٥١) ، ص ١٠٥ .

اللى يدور حوله آمل من وراء ذلك أن يكمل صورته النافعة وهو ينوع رموزه الجديدة ، قاصداً من وراء ذلك أن يتم ترجمة كتبها أن تظل دائماً قاصرة .

وما تقدم يتبين لنا أن صعوبة اللغة الفلسفية ، مصدرها صعوبة الموضوعات للدراسة التى تتكشف للفيلسوف بالحدس ويعتذر عليه التعبير عنها باللغة .

ومهما كان من أمر الصعوبات التى تواجهه الفلاسفة فإنهم حقاً مرشدون أذكيا يكشفون أمامنا طرقاً جديدة لإبتداء ما لدينا من عادات ومعارف .

والفيلسوف قلباً يعدنا بشئ على الرغم من أنه يبحث دائماً على إتباعه غير أنه ينبغي الإصراف بما نحس به من متعة لما يبذل هو من جهد فى اكتشاف آفاق جديدة .

الفيلسوف الحق إذن لا يعد بشئ سوى يبذل الجهد نحو تحقيق نسق فكرى معين . وهو فى هذا يشذ عما درج عليه السواد الأعظم من الناس فى عصرنا هذا ، حيث لا يبذل الإنسان أى جهد إلا لتحقيق غايات مباشرة وملبوسة . ولهذا تجرأ البعض على القول : إن مثل الفيلسوف هو كمثل من يكب الفراغ فى فراغ .

وهذه النظرة خاطئة سواء فيما يختص بمنهج الفلاسفة أو مضنون مقالهم أو غاية . ومع ذلك ، فإننا نجد من لا يتردد فى طرح هذا التساؤل :

هل نحن بحاجة للفلاسفة فى عصر العلم ؟ وهو تساؤل صاذج يكاد يتطابق فى صورته مع تساؤل مماثل هو : لماء الجياد ، فى عصر السيارات ؟ إذ طالما أن بإمكاننا أن نوفر السيارات فنحن فى عصر السيارات . صحيح أنه فى المناطق

السياحة يطيب للسائح أن يتنزه بعربة يجرها جواد . والعربة هنا ليست وسيلة مواصلات بقدر ما هي وسيلة ترفيه نذكر السائح بما كان يستخدمه الأقدمون لتقلاهم وتشعره بأنه فعلا في أجازة لا يتقيد بالزمن ولا يحتاج لوسيلة إقتال سريعة . ولكن هل إقتضرت وظيفة الفلسفة على مجرد الترفيه ؟ وماذا عن المسيرة الفكرية التي يقودها الفيلسوف ؟ هل هي مركبة تثير الغبار وتحدث الضجيج وتعطل المرور وعليها بالتالي أن تنحجب عن الطريق لكي لا تعطل أولئك الذين يعرفون — على وجه التحديد — مقاصدهم ويسعون فعلا إليها ؟

إن الذين لا يكثرنون بالفلسفة عندما يتحدثون عن الحكمة أو عن التأمل أو عن الميتافيزيقا لا يتخذون جميعاً من الفلسفة نفس الموقف العدائى الصريح ، غير أنهم جميعاً على ثقة من أن الغالبية العظمى من المفكرين تقف إلى جانبهم خصوصاً أولئك الذين يتحدثون من بدائل تملأ الفراغ الذى شغلته الفلسفة طويلاً . . . وهى بدائل مثل علم السياسة والأنثروبولوجيا وسائر العلوم الإنسانية .

ولمحن لا ننكر ما لهذه البدائل من منفعة ، وإن كنا ننكر الزعم بأنها تحل محل شيء غير نافع .

وربما كان سبب عدم الإكتراث بالفلسفة هو إختفاء الانساق الفلسفية الكبرى القادرة على تهديد نظرتنا للإنسان والعالم منذ وفاة الفلاسفة الكبار من أمثال هيجل سنة ١٨٣١ وما ركبس سنة ١٨٨٢ .

ويشير جان بول سارتر إلى هذه النقطة في كتاب " نقد العقل الجدلى " فيقول :

" إنه لمن الواضح أن عصر الخلق للفلسفى نادرة جداً ، إذ من الممكن القول أنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها

بأسماء مشهورة : عصر ديكرت وجرن لوك ثم عصر كانط وهيجل وأخيرا عصر كارل ماركس ، (١) .

ويقول سارتر عن الماركسية في نفس الكتاب :

« إن التجزؤ على تجاوز الفكر الماركسي هو - على أسوأ الفروض - عردة إلى ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها إكتشاف لتفكير متضمن أصلا في الفلسفة التي ظن المفكر أنه تجاوزها ، (٢) .

ويخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة فيقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا في تهيئة النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، وانتقدوا منها أداة الهدم والبناء ، إن هؤلاء لا يمكن أن تصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم استغلوا المجال الفلسفي السائد واستقصوا دقائقه ، وتمكنوا من تعلية بعض ما شيدوه ، وتثنى لهم أن يحدثوا فيه بعض التغييرات الداخلية ؛ غير أنهم ما زالوا يقتدون بتفكير الكبار الذين قضوا نحبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير مطلعة ، هو الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم (وخلقهم) . هؤلاء الرجال السيئون إقترح أن يسموا إيديولوجيون . وحيث أتى يتحدث عن الوجودية ، فإن اعتبرها إيديولوجيا . إنها تبقى طفيلي يعيش على هامش المعرفة ،

(1) SARTRE J.P. : " Critique de la Raison Dialectique " ,  
( GALLIMARD, 1960 ), p.17.

(2) Ibid.

كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل معها ، (١) .

ويظهر لنا من أقوال سارتر أنه لا يستبعد ظهور مفكرين كبار بعد كارل ماركس . وحقاً شهد تاريخ الفلسفة ظهور برجسون وكيرك جارد وهو سرل ووليم جيمس وآخرين ، كما شهد تجديد المنهج الفلسفي عند أصحاب الفينومينولوجيا ورواد ، الأميريكية المنطقية . .

ومن المعروف أن الأبحاث الخاصة بالمنهج الفلسفي تؤدي إلى الخروج من مجالها الخاص كي تتطرق إلى موضوعات ميتافيزيقية عن العالم وعن الإنسان وعن معنى الأشياء وهي في خروجها هذا إنما تسلك واحداً من ثلاثة طرق :

(١) فهي إما أن تشيد فلسفة خاصة تبرز بدورها إيديولوجيا معينة .

(٢) وإما أن تستعير أساسها من نسق أو أنساق فلسفية سابقة عليها .

(٣) أو أنها تتخذ من المجتمع الذي تعيش فيه المصدر الأساسي لما تصدره من أحكام على الأشياء والأعيان . ( راجع أيضاً البيوية في الانثروبولوجيا للوأنف ص ص ١٥٢ - ١٥٣ ) .

ولما كان الطريق الأول مستبعداً تماماً بشهادة سارتر في أقواله سالمة الذكر ، فقد ظهر لنا في الفكر المعاصر أن الإيديولوجيات تستعير مبادئها فعلاً من أنساق سابقة ، فأخذت في الضعف والاضمحلال يوم بعد يوم ، وأصبحت عاجزة لعدم وجود فلسفة خاصة بها وأيضاً بسبب غموض الواقع كما سبأق بيانه . ونلاحظ أن هذا الغموض هو الذي يجعل من الصعب تبرير النظرة السائدة أو السلوك الغالب . وفي هذه الحالة يبدو أنه من المتعذر القول بأننا نحن الذين



تفسر الكون الذى نعيش فيه ، ذلك لأننا على الأحرى ، نتوافق معه ، ونخضع لقيادته .

وهنا تتطابق أسباب الحياة مع مادات الحياة اليومية .

ونلاحظ أن هذه الواقعة لا تثير أى مشكلات خصوصاً وأن النفس قد قبلت أن تنزه عن أى فقد كما قبلت الخضوع للروتين البوى أو رتابة الحياة اليومية وما تتميز به من بساطة . فأصبحت بذلك قاب قوسين أو أدنى من الموت .

همنى الكلام الفلسفى :

من خصائص الكلام الفلسفى أنه لا يقدم مبعاً معرفية صالحة لأن تطبق فى أى موقف أيا كان . والمقصود بالصيغ المعرفية القضايا الكلية أو القرائن العامة التى يستخلصها العلم . وهنا يتميز الكلام الفلسفى عن الكلام العلمى ، فالأول يتصف بالتفرد والذاتية والثانى يتصف بالعمومية .

والكلام الفلسفى أيضاً هو الكلام الذى ينظر إلى الواقع من خلال محك أو معيار يختلف عن المعايير المعتادة فى الحياة اليومية .

وأخيراً فإن الكلام الفلسفى إنما يعبر عن التوغل بقرة النظرة الذاتية إلى أعماق الواقع بهدف إحداث تغيير ( ولو طفيف ) فى العلاقات الكامنة فيه . ( أى تغيير العالم بنفسه ) .

والفلسفة بمعناها العام هى كل ما يبرر ما أقوم به من إختيار وسط بدائل وممكنات متعددة أقاما فى ظروف مختلفة . وهذا يعنى أن الإختيار ليس عملية بسيطة بل هو عملية معقدة يكن وراءها مجسوع ما لدى الإنسان من إنجازات ورغبات ومواقف . وهذا يعنى أيضاً أن لكل إنسان فلسفة .

وإذا كان الاختيار يفترض استخدام العقل كما يفترض حرية الإرادة ،  
فلذا فإن محرك الفكر الفلسفي هو الحرية والعقل . ومن هنا فإن الفلسفة هي إنجاز  
ذاتي يعتمد على الحرية والعقل ، ويستخدم كلمات اللغة في التعبير عن هذا  
الإنطلاق .

والتفكير الفلسفي الحق هو الذي يحمل طابع الإبداع والتفرد . أو بعبارة  
أخرى هو الذي لا يكون تكراراً لتفكير آخر سابق عليه . ومن هنا كان لا بد  
أن يختلف الفلاسفة فيما بينهم ،

وكان الفيلسوف الألماني ، لينتز ، يتحدث عن هذا الاختلاف فيقول :  
« إن الفلاسفة هم أشبه بالمتفرجين داخل مارب لكرة القدم حيث ينظر كل متفرج  
إلى اللاعبين من زاوية الخاصة التي لا يشاركه فيها أحد ، . وهكذا كانت المعرفة  
الفلسفية هي معرفة للحقيقة من زاوية لا يشترك فيها أثنان .

ويمكننا أن نفهم التعدد الفلسفي ( أو اختلاف الفلاسفة ) كتعبير عن تعدد  
إمكانات الاختيار . وهذه الأخيرة يمكن أن تتناقض فيما بينها دون أن تحطم  
بعضها بعضاً .

إن تعدد الأنساق الفلسفية لا يمكن أن يكون عقبة أمام فهم الفلسفة فهماً عميقاً  
- بل على العكس - نجد أن هذا التعدد هو نقطة الارتكاز التي تميز بين الفلسفة  
والعلم من حيث أن الفلسفة هي نمط للتفكير ينصب على واقع يختلف عن الواقع  
البيروى ولا يخضع له .

وإذا كان لا بد من اختلاف الفلاسفة فيما بينهم لاختلاف المنظور أو الزاوية  
التي يهتم بها كل منهم في دراسته وتأملاته ، فإنه مع ذلك يخطئ من يظن أن  
النظرة التركيبية لدى الفيلسوف في رؤيته للعالم إنما تنشأ ابتداءً من حدس ذاتي

يتصف بالخصومية والجزمية ويتعذر بسببه إلتقاء الفلاسفة أو التواصل بين  
الذوات . ويتكشف خطأ هذا الظن من أن الفيلسوف الحق إنما يستهدف  
بالضرورة توصيل فكره إلى الآخرين . ونلاحظ أن مسألة صعوبة إلتقاء  
الفلاسفة أو تعذر إلتفافهم لا ترد إلى المقابل الفلسفي من حيث هو ولا تنشأ عن  
إختلاف ملوس في المعنى أو في قيمة البراهين ، بل تنشأ عن قصد ، فيلسوف  
أو هدف ، الذي يرى إليه . وهذا القصد أو الهدف هو المحور الذي يلتف حوله  
الفكر الفلاني .

ويتبين بما تقدم أن الفلاسفة تختلف مقاصدهم على الرغم من دوام التواصل  
بينهم ، أي أنهم يتواصلون حتى وإن كانوا عتسافين .

#### الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية :

الحقيقة العلمية تتصف بأنها موضوعية أي أنها تتعلق بأشياء غارجة عن الذات  
ولا تنصيح إلا عن وقائع العالم الخارجي . أما الحقيقة الفلسفية فإنها ليست مستمدة  
من العالم الخارجي بل إنها تبحث عن قيمته ومعناه وعله ، أي أنها تهضيف إلى  
العالم الخارجي ما ليس فيه ومن ثم فهي معرفة إيجابية وليست سلبية وإن كانت  
مع ذلك تتصف بالذاتية لأنها تتصل بفكر الفيلسوف وبذاته ، والحقائق الفلسفية  
ترفع مرتبتها عن مرتبة الحقائق العلمية لأنها تضيء تلك الحقائق الأخيرة بأن  
تجعلها أكثر معقولة . وهكذا ينتصر المثالي على الواقعي والروح على المادة  
والذات على الموضوع بحيث يبدو الإنسان في مستوى أرفع من العالم الذي  
يحيط به .

وإذا كان من الممكن القول بأن الحقيقة العلمية هي غير اليقين بها ( لأن هذا  
الآخر يستمد من البرهان على تلك الحقيقة سواء أكان هذا البرهان تجريدياً أو

رياضياً إستباطياً) ، فإنه في الفلسفة نجد أن اليقين ملابس الحقيقة ومبتنى عنها كما ينبثق الضوء عن الشمس . والحقائق التي يصاحبها اليقين بها تجمي حديثة ، والحدس هو المعرفة المباشرة التي لا تحتاج إلى برهان أو هو الإتصال المباشر بين الإنسان العارف وبين الشيء المعروف أو بعبارة مختصرة - كما يقول البعض - هو اتحاد العارف بالمعروف . وليس هذا معناه أن المعرفة الفلسفية كلها حديثة ، فالعلاسة يستخدمون الأدلة ويلجأون إلى البراهين غير أنهم في هذا إنما يعمدون إلى تبرير الحقائق الآخرين بعد أن تكون قد تكشفت يقيناً أمامهم . وفي هذا يقول أحد العلاسفة المعاصرين هو « بردياييف » : Berdyayev

« إنني لا أبرهن الحقائق الفلسفية لنفسى وإنما أبرهنها للآخرين فقط . »

ويبدو أن كل فلسفة من الفلسفات إنما تقوم على طائفة من الحدوس الأولية . ويرى « برجسون » أن كل فلسفة هي صادقة فيما تثبت من حدوس أولية وباطلة فيما تكذبه من حدوس الآخرين ؛ ذلك لأن كل فيلسوف إنما يرى العالم من زاويته الخاصة التي لا يراه منها غيره كما سبق أن بينا (١) .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن أى فيلسوف لا يمكنه الإدعاء بأنه توصل إلى الحل النهائي للمشكلة موضوع البحث ، إذ أن كل ما يأمله هو أن يشمر القارئ بأن هناك مشكلة هامة تتطلب منه المساهمة بعقله وفكره . وهو يأمل أيضاً أن يكون في عرضه الفلسفي قد حيز الآخرين كي يدلوا بدلوهم في خضم المناظرات الفلسفية . ومن هنا فإن نقطة البداية عند القارئ لا يمكن أن تكون الانساق الفلسفية وما قدمه من « حقائق » ، بل « المقترحات التصديقية » التي تعرض كجبال للإختيار .

---

(١) لزيادة الإيضاح بنحصر هذه النقطة راجع :

« البنيوية بين العلم والفلسفة » للزائف ( ص ص ١١٩ - ١٥٦ ) .

ونخلص عما تقدم إلى أن النسق ، الذى يقدمه أى فيلسوف لا يتضمن الدعوة إلى اتباعه بطريقة سلبية ، بل هو على الأحرى دعوة من أجل مساهمة إيجابية لفتح آفاق جديدة .

والفكر الفلسفى يقيم بحاله من أصالة وما يتصف به من صرامة البرهان ودقة . فتقيم أى عمل فلسفى لا يكون إذن بإصدار أحكام بالصواب أو الخطأ ، لأن ما يهمنا هو قصد المؤلف كما سبق أن بينا . فالفيلسوف هو الذى يحدد الموضوع الذى قصد إليه . وكل ما يطلب منه هو أن يكون وفيا لمقاصده وأن يكون صارما فى إستخدام المنهج الذى وضعه لنفسه وأميناً فى سرده لوقائعه . وهكذا يظهر أن مسألة الموضوعية ، ليست بذات أهمية فى الفكر الفلسفى .

ومن البير أن نفهم مصدر الفلق لدى أولئك الذين يثيرون مسألة الموضوعية ، فى الفلسفة . فالموضوعية هى من المصطلحات الرائدة فى عصر العلم ، وهى التى انبثقت عنها المنازلات من أزواج من التقابل بين ( الصحيح والزائف ) ، بين ( الواقعى والوهمى ) ، بين ( اليقضى والظفى ) .

مصادر الفكر الفلسفى :

المصدر الأول هو التمجيد والاندماش . وقد أشار إليه أفلاطون ، و أرسطو ، . وإذا كان الفكر فى البداية يندش لحركات الأجرام فى السماء كما يندش لغرائب الأشياء فإنه سرعان ما يتدرج بعد ذلك إلى المنازلات عن الوجود فى مجموعه وعن العلاقة الجدلية بين الإنسان والعالم .

المصدر الثانى هو الشك . فإذا كانت الدهشة تزدى إلى المعرفة العلمية والفلسفية ، فإن تكديس المعلومات والمعارف قد يترتب عليه الشك فيها أو فى بعضها وهذا بدوره يتطلب زيادة التأمل والبحث والتقيب حتى نصل إلى اليقين .

الشك إذن ملاحق للعرفة ، ولازم لها ، ونحن لا نقصد به الشك المطلق الذى لا  
يؤدى إلى يقين كما كان الأمر عند ييرون ، المعاصر لـ أرسطر ، ، بل نقصد  
به الشك كمحيص للمعارف وكبحث لمواطن القوة التى يستند إليها اليقين .  
وهكذا فعل ، أفلاطون ، حين أقر ، هيراقليطس ، على أن العالم فى تغير مستمر  
ثم حدثنا عن عالم للثبات أو المعايير الدائمة التى لا يتطرق إليها الشك والتى تضمن  
للعلم يقينه وموضوعيته . وهكذا أيضاً فعل ، ديكارت ، الذى وجد نفسه أمام  
معارف عليية وفلسفية أبلاها القدم والتقليد الأعمى طوال البصور الوسطى  
فوضعها جميعاً موضع الشك ثم خرج من الشك بطريقة منهجية ومتدرجة إلى اليقين  
فى العلم والميتافيزيقا . وهناك أمثلة أخرى عديدة من تاريخ الفلسفة تبين لنا أن  
كل فلسفة عظمى إنما تتضمن فى أعماقها جانباً من الشك .

للمصدر الثالث هو شعور الإنسان بعجزه وضعفه وقلة على مصيره . وقد رأينا  
أن الدهشة والشك يتجهان بالإنسان إلى خارج ذاته وينصبان على موضوعات العالم  
الخارجى . غير أن الإنسان الذى يلتفت لحصول ذاته سرعان ما يكون فلسفة  
العرفة من نوع جديد .

وقد قامت الفلسفة الرواقية مثلاً على الكشف عن مواطن الضعف فى الإنسان  
واستهدفت البحث عن طريق السعادة . وفى هذا يقول الفيلسوف الرواقى  
« ابكتيترس » : « أن نشأة الفلسفة إنما ترجع إلى الوعى بمواطن الضعف عند  
الإنسان وتعلنا الفلسفة كيف نتجو بأنفسنا بعد أن ترشدنا إلى سبيل الخلاص .  
والسعادة الرواقية تلخص فى عدم التعارض مع ضرورات الطبيعة ، وقبول  
ما يفرضه علينا القدر ، والتخلص من الحياة إذا زادت الآلام والكوارث .

وقد قامت الفلسفات الوجودية فى العصر الحديث على النظر فى الإنسان

وفي ظروف حياته ومصيره . فترى « كارل جاسبرس » مثلاً يقول أن حياتنا العادية التي تتصف بتعاقب الحالات والإحساسات والأحداث يمكننا أن نسيطر عليها بما نتخذه من قرارات أو ما نقوم به من أعمال . غير أن هناك حالات قصوى تفرض علينا فرضاً مثل الألم والقلق والخوف والضعف والشيخوخة والموت ، وهي حالات يصعب علينا أن نتحاشاها فيتشأ عنها الفيلسوف . وبين « كارل جاسبرس » أنه بإزاء هذه الحالات القصوى يتصرف الإنسان في اتجاهين : فهو يحاول السيطرة على عالمه وعلى مستقبله بالعلم والتكنولوجيا وتنظيم المجتمع وإذا تذر عليه تديد الخوف والقلق فإنه يتجه نحو الفيلسوف . وعندئذ تتبع الفلسفة من وعينا الشديد بأننا دائماً مهددون من كل جانب ، فيهدف التفكير الفلسفي إلى ترويض النفس على الزهد في المحسوسات والتعقّب بعالم الروح .

#### الفلسفة والمجتمع :

وعلى الرغم من أن الفلاسفة لم تحظ بحماية المجتمع لها في أى عصر من العصور كما كان الحال بالنسبة للدين الذي قامت من أجله الحروب أو العلم الذي تخصص له الاعتمادات والمعامل ، إلا أن الفلسفة قد أثرت مع ذلك في نظرة المجتمع إلى الأشياء وفي أساليبه الفكرية والمعيشية وأيضاً في نظمه الاقتصادية .

فنحن مثلاً لا نستطيع أن نفهم حضارة القرن السابع عشر التي غلب عليها الطابع المدنى والرياضى دون أن نفهم فلسفة « ديسكارت » التي أثرت حتى في بناء القصور وتأسيس الحدائق . كذلك لا نستطيع أن نفهم الثورة الفرنسية التي قادت بتطبيق حقوق الإنسان دون أن نرجع لأفكار الفلاسفة مثل « فولتير » و « جان جاك روسو » وغيرهم . وأيضاً كانت الثورة الروسية تطبيقاً لانكار « كارل ماركس » ، وكانت الحروب التي خاضها الشعب الألماني في العصر الحديث تطبيقاً لفلسفة الألماني « هيجل » ، الذي اعتبر تطور التاريخ تطوراً للفكر الإلهي الذي أراد أن يكون الشعب الألماني ميدياً للشعوب .

## تعريف الفلسفة ووظيفة الفيلسوف

إن تعدد المذاهب الفلسفية واختلاف مقاصد الفلاسفة من شأنه أن ينعكس على تعريف الفلسفة ذاته وإيضاً على تعريف الفيلسوف ؛ ذلك لأنه ربما لم يكن هناك إجماع الآن حول وظيفة الفيلسوف ، وحق لو تحقق هذا الإجماع مستقبلاً فإنه لن يكون مانعاً من دخول مضامين جديدة تستجيب لنداءات كل عصر وظروفه .

وربما كان من الأسهل أن نتعامل عن الإنسان والفيلسوف ، من هو ؟ وإذا كانت الإجابة : أنه الإنسان الذي توصف مواقفه أو اتجاهاته بأنها فلسفية ، عندئذ يصح القول بأن جميع الناس فلاسفة لأن كل إنسان يحفظ بنظرة ذاتية وخاصة للأمور رغم تفاوت دقة النظرة واختلافها باختلاف الأفراد .

وإذا قيل أن الفلاسفة هم المتخصصون أكاديمياً في الفلسفة ، فإن ما يتبادر إلى الذهن أولاً هو وظيفة مدرس الفلسفة . غير أنه إذا كان هناك اتفاق على مفهوم هذه الوظيفة فإنه لمن المحض الظن بأن لفظ فلسفة هو الذي يعرف الوظيفة إذ أن هذه الأخيرة واضحة المفهوم في حين أن لفظ فلسفة يظل صعب التحديد . وذلك على عكس سائر المهن الأخرى سواء أكانت مهناً قانونية أو طبية أو غير ذلك .

ويرى البعض أن الفيلسوف هو الإنسان الذي يعبر عن رؤيته للعالم ابتداء من نسق معين من القيم . ونسأل : هل يقدم هذا التعريف محكاً أو مقياساً يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف ؟ ونلاحظ أن الإجابة عن هذا السؤال هي نعم لأول وهلة ولا إذا أمعنا النظر لسبيين :

أولاً - أن المحك الذي يقدمه هذا التعريف هو محك زائف . فنحن ننتهي



بأنك وسيلة للتمييز بين الأشياء أو العناصر كأن يكون هناك صفة مميزة مثلا تحرق قشة عن بقية الفئان أو شيء عن بقية الأشياء . ونرى أن هذا التعريف لا يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف ، إذ أنه من المتعذر الزعم بأن هناك إنسانا يعيش دون قيم أو على الأقل دون أحكام مسبقة . ويترتب على ذلك إذن أن لكل إنسان فلسفة أو أن كل إنسان فيلسوف !

ثانيا - لا يمكن القول بأن الفلسفة هي مجرد نسق من القيم لأن هذا القول لا يوضح مضمون التفلسف : فالتفلسف عمل فريد يتصف بالذاتية ويختلف من فرد لآخر . وإذا قلنا قائل : إن الفلسفة هي هذا النسق من القيم الذي يحكم جميع أفكارنا وتصرفاتنا ، فإن في هذا إشارة إلى مبدأ يراد تطبيقه في جميع الحالات وليس جميع الأشخاص وهو ما يخالف طبيعة التفلسف .

الفلسفة إذن لا تنحصر في امتلاك نسق من القيم يطبق على جميع ما يطرأ من مشكلات .

يتضح مما تقدم أنه من المتعذر تحديد الفلسفة بنفس الدقة التي يتحدد بها تخصص الطبيب أو رجل القانون مثلا . ويتبين ذلك من موقف الفيلسوف اللومضى أو التجريبي أو الماركسي . فالفيلسوف اللومضى يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقا . والتجريبيون المطلقيون ( أصحاب حلقة فيينا ) يثبتون أن قضايا الفلسفة تتجرد من المعنى لأنه يتعذر التحقق من صدقها وفق معايير ما يسمونه للتحقق العلمي . والماركسي يرد الفلسفة إلى « برجاسية ، مياسية وإقتصادية تستند إلى علم الاجتماع . أما التحليليون الإنجليز الذين يحلون اللغة بهدف توضيحها فإنهم يزعمون بأن كل ما يقال أو يكتب ينبغي أن يخضع لتواعد محددة وإلا فإنه لا قيمة له . ويضاف إلى كل ذلك أن أي فلسفة لا معنى ولا قيمة لها إلا إذا تم

إقتناعا بها أى تركيتها والإنتهاء إليها . ونلاحظ أن الفيلسوف نفسه قد يعرض  
لنسق القيم المخالف له بصورة مشروعة عندما يطبق عليه معايير دمو . وخير مثال  
لذلك أرسطو فى عرضه لأفكار السابقين عليه .

وعلى الرغم من صعوبة تحديد المجال الفلسفى ، وعلى الرغم من تسليمنا بأن  
معظم مجالات المعرفة ينبغى أن تخضع لمعايير ، فإن هذا لا يعنى أن المجالات التى  
لا تخضع لمعايير لا قيمة لها .

وسنحاول أن نبين فى الصفحات القادمة أنه على الرغم من الهجمات التى تعرضت لها  
الفلسفة فإن حقيقتها ستظل وتندوم طالما دأوم الإنسان على الوعى بذاته وطالما  
إكتسب القدرة على النظر إلى العالم من زاوية معينة .

#### الفلسفة والاعتقادات :

إنهت الفلسفة بأنها مجرد لغز . وهذا الإتهام قديم بدأه السفسطائيون وصفت  
له الدهماء .

ورأى رجال الدين فى مختلف العصور أن الجهد الفلسفى لا طائل وراءه فضلا  
عن خطورته : فالفلسفة توهم أن بإمكانها أن تتوصل بالعقل إلى حقائق معينة، فى  
حين أن مثل هذه الحقائق ينبغى ألا تتكشف أو تؤسس إلا على الإيمان والعقيدة .  
وتأتى خطورة الجهد الفلسفى من توهم العقل أن بإمكانه التمرد على العقائد بل  
وإخضاعها له . وفى القرن السابع عشر إستهدف إسكال أن يقضى على العقلانية  
الحديثة وهى ما زالت فى المهد عندما وصف الفلسفة الديكارتية بأنها غبية ولا  
قائدة فيها .

أما الإنسان العادى المستغرق فى الماديات فإننا نجد لديه هذا التساؤل :

ما قيمة الاستدلالات النظرية والتأملات الفلسفية ؟ وأى مقال فلسفى يملك القوة  
الآمرة التى تسيطر على عملية الاختيار والموازنة بين العواطف المتنافرة والرغبات  
للجماعة والحاجات العديدة ؟

وهنا أيضاً نجد أن الإنسان الفارق فى الماديات يؤكد بقاؤه لأنه ضئف المقال  
اللسنى ويرى أن التوقف عنده مضىعة للوقت .

وإذا كانت الفلسفة لغواً لا فائدة فيه فكيف تصور مجروحاً لأنشطتنا تنفب  
هيه الفلسفة ؟

نلاحظ أنه فى جميع شئون حياتنا رنى كل ما تقدم به من نشاط يتوفر عادة  
عنصران — الإيجابية والسلبية — فى نفس الوقت . وليس هناك أى قاعدة تحكم  
فى تناوب الحالات للنشاط السلبى والنشاط الإيجابى ، بل على الأحرى يكون التابع  
وفق علاقة جدلية يتكامل فيها الجانبان السلبى والإيجابى . ويمكن أن نتكشف لنا  
حالة الإنسان هذه من خلال أمثلة محددة كما يلي :

الإنسان فى إنتقاله يومياً إلى مقر عمله يكاد يقوم بذلك لا شعورياً . فهو فى  
استخدامه لإحدى وسائل النقل العام يشغل بمطالعة الصحف ، وينتقل بنظرانه  
عبر النافذة القريبة من حين لآخر ، ويسجل فى وجدانه صوراً تتطابق مع ما سبق  
أن أكتبه من خبرة فى رحلته اليومية : ونلاحظ هنا أن نشاط الوجدان فى  
التعرف على المشاهد المألوفة إنما يتكامل مع المعرفة التركيبية الكلية للجموع  
الذى تكون لدينا تدريجياً أثناء الرحلة اليومية . وفى هذه الرحلة يمكن أن ينبه  
نشاط الوجدان بآلة تخزن معلومات وتطابق بين كل معطى جزئى وبين تسلسل  
مخزن من المعطيات .

ويحدث نفس الشيء — كل صباح — إبتداء من سماع جرس المنبه وحتى

الخروج إلى العمل . فإنا أقوم بعده أضرب لنشاط لا يبرر ظم-ور أحدهما إلا  
الانتهاء من سابقه ، إذ يقوم كل نشاط على أفاض نشاط سابق يكون منه بمثابة  
الحرك أو الباعث على الظهور كما يتم كل هذا على هامش الوعى أو الشعور .

ومن هذا المثال وغيره يتكشف لنا أن معظم نشاطاتنا هامشية يختلط فيها  
عنصر السلب والإيجاب أو أنها تجمع بين السلب والإيجاب في نفس الوقت ،  
فالإنسان قلما يكون مو الفاعل وكثيرا ما يكون مفعولا به لأنه محكوم بمجموعة  
من المثيرات والإستجابات التى تكون فى مجموعها ما نسميه الحياة اليومية .

وهكذا نجد أن تحركات الحياة اليومية هى فى حقيقتها وليدة « العادة » .  
ولولا تكون العادة لاستوجب ذلك إعادة اختراع مستمرة لتلك التحركات ،  
وعندئذ كانت تبدو الحياة على أنها لا تطلق .

وينبغى أن نقرر أن العلوم الحديثة والتكنولوجيا المعاصرة لها دور أساسى  
فى الإبقاء على تلك الآلية التى تتميز بها إستجابات الإنسان الحاضر . ويتجلى ذلك  
فى العقول الالكترونية والآلات الحاسوبية التى تسلب الإنسان قدرته على التفكير  
كما يتبين ذلك فى مثال التفكير الرياضى كما على :

الإنسان الرياضى فى معالجته للهارين الهندسية عليه أن يستعين فى الحل بنسق  
من النظريات والقواعد التى يطبقها بطريقة تكاد تكون آلية . لأن الأمر لا يتطلب  
سوى إستعانتها من الذاكرة ، أعنى باعتبارها أدوات جاهزة للحل لا نبذل جهداً  
فى البحث عن أصولها ولا مجال لأن يتشغل تفكيرنا بذلك . والوصول إلى الحل  
يعنى كشف حالة جزئية تتطابق مع نسق مطلق ومدرس . ومثل الرياضى فى  
ذلك كمثل من يطابق بين صور مرئية حاضرة وبين نسق متكامل من الصور المخزنة  
كما رأينا فى حالة الرحلة إلى العمل اليوم .

ونلاحظ أن هذا المثال للتفكير الرياضي يمكن أن يتسحب على التفكير العلمي بوجه عام وذلك لأن ما نسميه تفكيراً علمياً ليس في جوهره سوى تطبيق لانساق ومعارف كلية على حالات جزئية .

وإذا انتقلنا إلى ميدان العواطف أو الثقافة أو الفن ، فإننا نلاحظ أن الإنسان المعاصر قلما يستمتع بحرية حقيقية في عارساته . وهو إذا كان يصدد الاختيار بين بدائل ، فالاختيار هنا يخضع لظروف التماهة التي تحتضنه ، كما يخضع لما تلقاه من علوم ومعارف .

هذه هي حياة الإنسان المعاصر ، تكاد تشابه الآلية في كل نواحيها ، ولهذا فهي حياة مغتربة إذا خلت تماماً من التلف . فالتفكير الفلسفي يعني ممارسة عقلية أكثر عمقاً بفضل ما يلتزم به من اتجاهات نقدية .

#### الإنسان المعاصر وحاجته إلى الفلسفة :

لاحظ الانثولوجيون والمؤرخون أن بعض المجتمعات تفقر إلى القدرة على تحمل التغير ، أي أنها تنصف بالبات والتجبر في أنظمتها وعارساتها ، فيأتي سلوك الأفراد مطابقة مع أنماط سبق إعدادها ، بل يأتي هذا السلوك معبراً عن طاعة حياء لما ارتضته الجماعة . ( أليس في هذا تعميم لنظرية المطابقة ، اليومية ؟ ) . ونلاحظ الإنثولوجيون أيضاً أن أي حدث ، في هذه المجتمعات لا يكون نتيجة عمل خلاق ، إذ ليس الإنسان هنا هو الذي يصنع التاريخ بل إن التاريخ هو الذي ( يفرز ) الإنسان . وحبنا أن نذكر المجتمعات الدينية المنغلقة على ذاتها في الهند وأيضاً المجتمعات التي عرفتها الصين قديماً كأمة جيدة لبات الأنشطة وتجرها .

ويمكننا أن نتساءل عما إذا كانت مجتمعاتنا التي وصلت إلى الذروة في تطبيق التكنولوجيا في مختلف سبل الحياة لا ترتد هي الأخرى إلى الهاوية - أي تموت - كمجتمعات تاريخية ؟ وبعبارة أخرى نتساءل : ألا تنفد مجتمعاتنا كل وجود مؤثر وخلاق لأن أفرادها يخضعون أكثر فأكثر لنسق لا ينتهي من المعايير الثقافية والتقنية التي أعدت مسبقاً ، والتي يستجيبون لها دون أدنى قدرة على التمرد أو الخلاص ؟ ألا يرتد الإنسان في مجتمعاتنا إلى مجرد آلة سيبرنيتيكية ، أو ربما تفوقت عليه فعلا بعض الآلات التي تسعى جاهداً إلى تطويرها ؟ .

نلاحظ بخصر هذه التسارلات أنها تكشف عن طبيعة الحياة في الواقع اليومي الذي نعيشه على مستوى الفرد والجماعة . وإذا اعترض بأنها تغفل الوعي البشري الذي لا تفرغ عليه آلة ما تطورت ، فإننا نقول أن هذا الوعي في حقيقته ووظائفه انجمعت المعاصر ربما لا يمدى مجرد الشعور بتلك الحالة الهامشية ( الجهد ) البشري المعاصر وهو ما وصفناه آنفاً .

وعلى الرغم مما تقدم فإنه ينبغي الاعتراف بأن الواقع اليومي ليس هو المجال الأرحم للنشاط الأصلي للإنسان لأنه في حقيقته ليس سوى المظهر الخارجي لهذا النشاط . ففي الحياة مع الواقع اليومي نلاحظ أننا لسنا بصدد وعي مؤسس ، بل وعي يتوهم أنه يؤسس . وهو واهم لأنه مجرد عنصر في نسق الواقع يأتمر بأمره ويخضع لقانونه . والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو : هل يمكن لهذا الوعي أن يتحرر من الوهم وأن يستعيد إستقلاله الخلاق ؟ وهل يمكنه أن يزكك حقيقة هذا الاستقلال ؟

إن إستقلال الوعي ليس في حقيقة أمره سوى التفكير والفلسفة هي الإلتزام بالنظرة التي تتعدى الحدود وتتجاوز المألوس وتبحث في الأعماق . إذ يخلق

الإنسان في آفاق تنسبه الإغتراب وتشعره بحريته ولو للحظات . ومن هنا يتبين أن القدرة على التفكير تعنى قدرة الذات على التحرر ، كما تظهر الفلسفة على أنها كشف لجزيرة الحرية في بحر من الإغتراب : وباستطاعة هذه القدرة الفلسفية أن تضيق معقولة جديدة على الأشياء ، فتخرج بها عن مجرد عاصر تستجيب لآلية الطبيعة ، كما تخرج بالآلام من حلقة الختمية وصراع الاضداد :

وليس الإنسان أن يمارس وعيه المستقل أو قدرته الفلسفية إلا باكتساب المعرفة الوضعية أولا كي يعرف إنجازات الواقع الملوس ويكشف عن آلياته الأساسية ، وإلا ضاعت جهوده — بسبب الجهل — في ردحات الإغتراب : ولهذا ، فإن الذات المتفلسفة ينبغي أن تتصف بالمثابرة في طلب العلم إذا أريد لها الاستمرار في الوجود :

وإذا كانت المعرفة الوضعية تستند إلى قوانين الختمية وتؤمن بالاستمرارية التاريخية وتعتبر الأحداث المستقبلية امتداداً للواقع الذي نعيشه الآن ، فإن النظرة الفلسفية تتمدد نطاق الملوس ولا تزعم التنبؤ بأحداث الغد لأنها تستهدف بدرجة الأولى تصفية الإغتراب . ومع ذلك فيمكن القول بأن هذه النظرة تعدد بنيات ( أو بناءات ) المستقبل إبتداء مما لديها من وعى شامل بأركان الحاضر . ولا يفتى هذا التحديد أن يكون المستقبل امتداداً للحاضر بل نتيجة لإرادة مستقلة هي التي أوجدته .

ونخلص من هذا العرض إلى أن التفكير ليس شيئاً آخر سوى الوعي بالإغتراب ومحاربة تصنيفه ، وهو دليل على عظمة الإنسان . كما نخلص إلى أن الفلسفة — هي فصدية خائفة تهدف إلى وضع خطة للعمل الخلاق تحمل محل التابع الآلى . وهذا معناه : خلق مواقف جديدة وتنمية ما لدى الفرد من قدرات حرة على أرض الواقع الختمى .





## الفصل الثاني

### الخلفية الفلسفية للعلوم الإنسانية والطبيعية

( من منظور بيوي )

مقدمة عن دور الأيديولوجيات والأفكار الفلسفية :

إن المعرفة الإنسانية على اختلاف فروعها لم تظهر إلتزاماً ، بل إنها تظهر  
نتيجة تصميم أو عزيمة أو قصد إلى المعرفة . والتصميم أو القصد ليسا في نهاية  
المطاف سوى خطة للعمل تتفصح فيها البداية والنهاية والهدف .

ونلاحظ أن هذا الجانب الفكري أو التصوري عند العالم أو الفيلسوف لا يمكن  
- في أي عصر من العصور - أن يشذ عن التصورات السائدة والأفكار الفكرية  
الرائدة ، بل إنه يشق عنها ويتأقلم معها وينفذ مشيئتها ( إن صح هذا التعبير ) .  
وهذا يعني - بحسب أختصاصي - أن المفكر أو العالم لا يمكن أن يشذ عن الروح  
العلمية السائدة أو إيديولوجيا العصر أو فلسفته . وباختصار فإنه ينبغي أن نقرر  
أن مسار الأبحاث في المجالات العلمية المختلفة مدين في توجيهه وتجهيده إلى تلك  
الخلفية الفلسفية .

وتاريخ الفكر البشري غني بالأمثلة الموضحة لذلك :

فقد كانت الميتافيزيقا اليونانية القديمة تقرر صلفاً بأن العلم لا ينصب على  
الموضوعات المتغيرة ، لذا بحث العلم دائماً فيها هو ثابت منذ بارمنيدس ( ٥٤٠ -  
٤٥٠ ق.م ) .

فمثلث الثابتة عند أفلاطون تتضمن العلم الحقيقي ، والعلم الحقيقي عند أرسطو

ينسب على الجواهر الثابتة والتصورات العامة . وقد ظل الأمر كذلك حتى ظهور  
طبيعات نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧ م) . ٤

وكان عصر النهضة الأوروبية قد شهد نهضة حقيقية - في مجال العلوم التجريبية  
لم تلبث أن وثدت وهي ما زالت في المهد . نذكر منها أبحاث كوبرنيك (١٤٧٣ -  
١٥٤٣) ، وكبلر (١٥٧١ - ١٦٣٠) ، وجاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) .  
فقول أنها قد وثدت لأن المناخ الفكرى السائد أو التحل ( بكسر النون وفتح  
الحاء ) السائدة قد حالت دون استمرار هذه الأبحاث: فقد اتهم جاليليو بالخروج  
على الدين لقوله بمذهب ، كاذب ، مناف للكتاب المقدس . وعندما سمع ديكارت  
بإدانة جاليليو ، وكان قد توصل إلى نتائج ، آتية في رسالته ، عن العالم ، كتب إلى  
صديقه الأب مرسن في ٢٢ يوليو سنة ١٦٣٢ يقول : « أدهشنى هذا إلى حد  
كدت معه أن أسهم على إحراق أوراقى ... وإنى لأعترف أنه إذا كانت (حركة  
الأرض) باطلة ، فإن كل أصول فلسفتى باطلة كذلك ... ولمسا كنت لا أريد  
أن يصدر عن قول يمكن أن توجد فيه كلمة واحدة لا تقر ما الكنية فبنى أفضل  
أن ألغى هذا القول على أن أظهره مشوهاً ، »

وهكذا تحولت أبحاث ديكارت إلى نظرة لا تهتم بالوقائع المحسوسة وإنما  
تهتم بالآفكار المجردة .

ونلاحظ أن تلك النظرة الشاملة التى تلغى الوقائع المحسوسة لصالح العقيدة  
أو التحل هى التى أجلت البحوث التجريبية إل بدايات القرن التاسع عشر . كما  
كانت تلك النظرة هى نقطة البداية فى ظهور ما يسمى « بعصر العقل » أى العصر  
الذى ساد فيه الإستدلال العقلى المجرد أو المقال العلى المنارق للأشياء المحسوسة .  
ومن مطلق هذه النظرة فصل ديكارت بالحدس «عقلى» لأول مرة بين طبيعتين

متباينتين تماماً في الإنسان :

(النفس الإنسانية باعتبارها فكراً محضاً، والجسم باعتباره امتداداً في المكان). وعلى الرغم من هذا الفصل أو هذا التحديد النظري لطبيعة النفس ، فإن علم النفس التجريبي لم يظهر إلا في القرن التاسع عشر ، بعد أن تغيرت مقولة العصر ، أي بعد أن أصبحت العين المفتوحة لا الفكرة الواضحة هي معيار اليقين .

ونلاحظ أن عصر العقل (١) ، وهو الذي سمح بالفصل بين النفس والجسم ، سمح أيضاً بالفصل بين الكلمات والأشياء . فأصبحت السيادة في مجال المعرفة لمفهومين أساسيين هما الرمز والنظام . فمما العلوم التي كانت تتناول ما أسماه ديكارت بالعلاقات البسيطة فهي تلجأ للرياضيات الكمية ولمنهجها العام وهو الجبر . وأما العلوم التي تدرس العلاقات المركبة ، فبأنها كانت تلجأ لمنهج التصنيف الذي يعتمد على نسق الرموز . وهذه الأخيرة هي العلوم التي يكون موضوعها بمثابة إلقاء بين التجربة والتمثل العقلي . وبوجه عام ، فقد كانت العلوم الرئيسية التي عرفها عصر العقل ، هي علم النحو العام وعلم التاريخ الطبيعي وعلم تحليل الثروات (أو ما نسميه الآن علم الاقتصاد) ، وكلها كانت تستخدم منهج التصنيف والرياضيات الكمية ومنهجها العام هو الجبر . وهكذا نجد أن الخلفية الفلسفية للعلوم في عصر العقل قد فرضت منهج تصنيف وتجريد وتحليل التتابعية والتغاير .

أما ما يميز نظرة العصر الحديث التي انبثقت عن فلسفات كانط وهيغل فهو

ما يلي :

(١) يطلق على عصر العقل أيضاً اسم العصر الكلاسيكي وهو الفترة الزمنية التي تبدأ بتاريخ وفاة لفيلسوف ديكارت سنة ١٦٥٠ م. وتنتهي مع أحداث الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ م. (راجع البنيوييه بين العلم والفلسفة) للزائف

أولاً : الإلتقال تدريجياً من التمثل ، المرتبط بالأفكار الواضحة كما ظهر عند ديكارت إلى التأويل ، الذي يمثل أساساً منهجياً عند كل من نيتشه وفرويد .  
ثانياً : خضوع الأشياء لقوانين مصدرة بدلاً من خضوعها لقواعد الكسيف .

ثالثاً : حلت دراسة الوظائف ، بعد ظهور علم البيولوجيا محل دراسة الصفات ، التي اقتصر علم لتاريخ الطبيعي على الكشف عنها .

رابعاً : ظهر علم الإقتصاد ، وكان التساؤل عن الإنتاج ، و العمل ، محل محل التساؤل عن الثروة ، و هو ما تميز به علم تحليل الثروة ، في العصر الكلاسيكي .

خامساً : ظهر علم فقه اللغة على يد جریم Grimm وشليجل Schlegel ورسك Rask وبوب Popp في القرن التاسع عشر ، وهؤلاء تحولت اللغة على أيديهم إلى كيان مستقل عن الإنسان أو مجرد وساطة ضرورية لإمكانية المعرفة بعد أن كانت نقاً لتمثلات أو الأفكار الواضحة عند ديكارت وتلامذته .

سادساً : ظهر الطب الحديث بعد إكتشاف علم التشريح المرضي على يد بيشا Eicbas . وهذا العلم هو الذي أرسى المبادئ الأولى لوضعية المعرفة الطبية . وكان قد تعطل ظهوره بسبب العقائد والأحكام السائدة التي حالت دون فتح الجثث إلى أن أصبح الموت موضوعاً للمعرفة الفلسفية وفي هذا يقول أليبير Alibert في كتابه « تصنيف الأمراض » :

« عندما امتد ضياء لفلسفة إلى آفاق الشعوب المتحضرة ، أصبح من الممكن نظرة الفاحصة أن تتقل بين رفات جسم بلا حياة ، كانت قريضة للدود فأصبحت

منبأ لا ينضب للعديد من الحقائق النافعة . (١) .

ما قسم بنصحن لنا أن النظره الفلسفيه (أو الخلفيه الفلسفيه) في أى عصر من  
العصور كانت دائماً هي القائد والرائد والموجه لمسيره المعلوم على اختلاف  
فروعها .

ولكن لما كان الفيلسوف هو ابن مجتمعه ووليد عصره ، فإنه لا بد إذن من  
الاعتراف بأن وراء النظره الفلسفيه يوجد خلفيه أخرى سابقه على الفلسفه ربما  
تمذرت على التحديد أو التعريف ، وربما تولدت من عناصر مثابنه هي ما أطلق  
عليه أحياناً اسم "روح العصر" أو "النحل" ، السائدة .

#### طبيعة العلوم الانسانيه :

رأينا أن وظيفة الفلسفه لا تقتصر على تأسيس المذاهب وتوجيه المرفه ،  
خصراً وأنها النظره التي تمتدى الحدود وتتجاوز الملوس وتبحث في الأعماق .  
إنها تستهدف ضمن مباحثها دراسه بعض النواحي المرفيه المتصله بالعلوم بوجه  
عام والعلوم الانسانيه بوجه خاص من حيث شروط موضوعيتها ، وظروف  
الملاحظه أو التجريب فيها ، ثم تقويم نتائجها .

ويتبين أن نقرر سلفاً بأن ظهور العلوم الانسانيه أو على الأحرى انفصالها  
عن الفلسفه في القرن التاسع عشر إنما هو نتيجة طبيعيه لروح جديده مهدت  
لها الثورة الفرنسيه في نهايه القرن الثامن عشر وتمخضت عما عرف باسم النزعات  
الانسانيه .

(١) J. L. ALIBERT : " Notion de la nature ", ( Paris. 1817. ),  
I.P.LVI.

راجع ايضاً ص ٢٤٤ من "البشره بين العلم والفلسفه" ، للزولف .

وينبى أن نقرر ابتداءً كذلك بأنه لا اختلاف من حيث الطبيعة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية .

فن الواضح أن الظواهر الاجتماعية تتوقف على جميع صفات الإنسان بما فيها العمليات السيكوفيزيولوجية ، كما أن العلوم الإنسانية كلها إجتماعية إذا نظر إليها من ناحية أو من أخرى . ومن ثم ، فإن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الإنسان ما يتصل بمجتمعه الخاص ، وما يتصل بتكرين طبيعته الإنسانية بوجه عام . ولما كانت الطبيعة الإنسانية تتضمن ضرورة الانتماء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر روسو ، لذا فإننا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم المسماة إجتماعية والآخرى المسماة إنسانية .

ومع ذلك ، فإن بإمكاننا أن نقسم العلوم الإنسانية إلى قسمين كبيرين :

أولاً : ما يستوفى منها شروط العلم لأنه يبحث عن قوانين الظواهر البشرية في المجالات المختلفة للنشاط الإنساني ،

ثانياً : ما لا يستوفى هذه الشروط .

والقسم الأول تدرج تحته علوم تبحث عن علاقات كمية تتصف بالثبات ويمكن التعبير عنها فى صورة (وظائف) رياضية أو بواسطة اللغة المتداوله . . . ومن أمثلة هذه العلوم علم النفس وعلم الاجتماع وعلم دراسة السلالات (الإثنولوجيا) وعلم اللغة وعلم الاقتصاد وعلم السكان .

إن البحث عن قوانين لا يتفعل عن خاصية أخرى أساسية تميز هذه الفئة من العلوم ، أقصد إستخدام المناهج التجريبية . وهو إما تجريب محض كما هو الحال فى علم النفس بمعناه الحديث وإما تجريب بمعناه الواسع أى ملاحظة منهجية وتحقق

احصاء Verification وتحليل التغيرات وضبط علاقات تتضمن ذلك ، كما هو الحال في علم الاجتماع .

الخاصية الثالثة ، وهي لا تنفصل عن الاثنتين السابقتين ، تنحصر في حرص هذه العلوم على أن تنصب الأبحاث فيها على قليل من المتغيرات . ولا شك أن فصل المتغيرات في العلوم الإنسانية ليس سهلاً كما هو الحال في العلوم الطبيعية . ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تفضل مثلاً أعلى .

والعلوم الباحثة عن قوانين لا تحمل البعد التاريخي فيما تدرسه من ظواهر . فمثلاً علم اللغة يهتم بتاريخ اللغات ، وعلم النفس الإرتقائي يدرس تطور السلوك . وفيما يختص بالنمو الفردي لظواهر مثل اللغة والذكاء . يمكننا الرجوع للجانب التاريخي يتكرر مع كل جيل ويمكننا ضبط عمليات النمو بحيث يكون الهدف من الدراسة هو البحث عن قوانين هي قوانين النمو .

أما فيما يختص بالجانب التاريخي الجمعي مثل تطور اللغات بوجه عام أو تطور البناءات الاقتصادية ، فإن الباحث في هذه الحالة أيضاً إنما يبحث عن قوانين .

أما القسم الثاني من العلوم الإنسانية وهو القسم الذي لا يستوفى شروط العلم فتله العلوم التاريخية والعلوم القانونية ، ونبدأ بالاولى :

#### العلوم التاريخية :

وتطلق هذه التسمية على الدراسة التي يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الاجتماعية ومظاهرها المختلفة خلال الزمن — حياة الأفراد الذين انطبعت آثارهم على الحياة الاجتماعية ، وأعمالهم ، والأفكار التي كان لها أثر دائم ، والفنون والعلوم ، والآداب والفلسفة والديانات ، والنظم والتبادل الإقتصادي

وغيره . وهذا يعني أن التاريخ يغطى كل ما يخص حياة الجماعة في قطاعاتها المنعزلة أو المترابطة .

ويجدر الإشارة إلى أنه يوجد اختلاف ملموس بين العلوم التاريخية والعلوم الباعثة عن قوانين . فهذه الأخيرة إذا قدر لها أن تهتم بالأطراد الزمانى إلا أن جهودها ينصب دائماً على إستخلاص قوانين . وإذا ففى تفصل المتغيرات التى تسمح بالحصول على هذه النتيجة . وإذا وصلت مثلاً إلى قوانين التسابع أو التوازن فإنها تكون قد أممكت الحالات الفردية التى لا تكرر ، أى تهمل ما يسمى بالمصادفة .

وإذا كانت علوم ( القوانين ) لا تهتم بالمضمون الفردى والجزئى بقدر اهتمامها بالعمليات الكلية ، فإن هدف المؤرخ هو على العكس تماماً لأنه لا يجرى الواقع من المتغيرات وإنما يهتم بالحالات الفردية الملحوسة بكل ما تتضمنه من تعقيد وأصالة لا يرد إلى بساطة القانون العام . وإذا اضطّر المؤرخ إلى اللجوء إلى القوانين التى تساعد في فهم الأحداث ، فإنه لا يهدف إلى القوانين من حيث هى بقدر ما يهدف إلى الصفات الخاصة بالأحداث الفردية من حيث هى فردية . وغنى عن البيان أن المحتوى الفردى للأحداث هو الذى يهم المؤرخ ، وهو محتوى لا بحسب وإنما يكون ويهدف التاريخ فعلاً إلى تكوينه .

ومما كان من علاقة بين علوم ( القوانين ) والعلوم التاريخية وحاجة كل منهما إلى الأخرى ، فإنه لا بد من القول بأن التجريد الضرورى الأولى يقابله عودة إلى الوجود المشخص لدى الثانية . ومن ثم كانت العلوم التاريخية ذات أهمية خاصة في معرفة الإنسان تختلف بلا شك عن إستخدام القوانين .

وإذا كنا أحياناً نستعير كلمة « قوانين » في التحدث عن « قوانين التاريخ » ،



## المصادر

### ١ - مراجع عربية :

- ١ - عثمان أمين : ديكات ، ، القاهرة سنة ١٩٤٢ ،
- ٢ - عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ، القاهرة سنة ١٩٤٤ :
- ٣ - عثمان أمين : التأملات في الفلسفة الأولى ، ، سنة ١٩٥١ .
- ٤ - عبد الغفار مكاوي : دلم الفلسفة ؟ ، منشأة المعارف بالاسكندرية ،  
سنة ١٩٨٠ .
- ٥ - عبد الوهاب جعفر : دالنيوية في الاثروبولوجيا ، دار المعارف  
بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .
- ٦ - عبد الوهاب جعفر : دالنيوية بين العلم والفلسفة ، دار المعارف  
بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ :

## ب - مراجع اجنبية :

- 1 - J. PIAGET : « Epistémologie des sciences de L'homme »,  
( GALLIMARD, 1972 ).
- 2 - J.P. SARIRE : « Critique de la Raison Dialectique »,  
( GALLIMARD, 1960 ).
- 3 - J. LACROIX : « Panorama de la Philosophie française  
contemporaine » ( Paris, P.U.F., 1966 ).
- 4 - J. VIET : « Les Sciences de l'homme en France », ( Mouton,  
Paris, 1966 ).
- 5 - M. MERLEAU-FONTY { : « Eloge de la philosophie »,  
( GALLIMARD, 1965 ).
- 6 - A. VERGEZ : « La Philosophie en 1500 citations »,  
( Fernand Nathan, 1965 ).
- 7 - A. FOLINET : « La Philosophie française », (P.U.F, 1966).

وعلى الرغم من أن الفيلسوف هيجل كان أول من تنبه إلى أهمية البعد التاريخي في دراسة المجتمعات وذلك من خلال تطبيق الجدل على الصيرورة الاجتماعية ( في مجال التصورات وليس في الواقع كما فعل ماركس فيما بعد ) ؛ إلا أن العلوم الإنسانية ما زالت مدينة بحق إلى نظرية داروين في تطور الكائنات العليا .

ويظهر أثر نظرية داروين في علم النفس مثلاً على اعتبار أن الحياة العقلية والسلوك مرتبطان عن قرب بالحالة العضوية . بل إن داروين نفسه هو واحد من مؤسسي علم النفس المقارن وذلك بدراساته عن مظاهر الإنفعالات . والحقيقة أننا إذا كنا نجهل الكثير عن الوظائف العقلية والعاطفية لإنسان ما قبل التاريخ فإن فكرة التطور قد أثارت هذا الاتجاه نحو دراسة الفترات الأولى من النمو العقلي وهو ما يسمى بعلم نفس الطفل أو علم النفس التطبيقي .

العامل الثالث في تقدم العلوم الإنسانية هو تحديد المشكلات المدروسة مع ما يتطلبه ذلك من إجراءات منهجية : فالإتجاه الوضعي مثلاً يحد في رسم الحدود التي تفصل العلم والمسائل العقلية عن المشكلات الفلسفية والميتافيزيقية . غير أننا نلاحظ أن هذه الحدود تتغير دائماً : فمنهج الاستبطان ، الذي يعتبره أوجست كورت في عداد المسائل الميتافيزيقية ، اعتبره بينيه Binet بعد نصف قرن لا غنى عنه كمنهج علمي .

ونلاحظ أن علوماً مثل علم النفس وعلم الاجتماع والمنطق لم تنفصل عن الفلسفة لأن موضوعاتها ذات طبيعة عليية مائة في المائة ، كما أنها لم تنفصل لتحتل بدقة وضبط لا مثيل لها في الفلسفة ، بل إن وجه العلم على حقيقته قد انكشف للدراسات الإنسانية عندما انفصل ما يمكن التحقق من صدقه عما هو مجرد تفكير



العلوم الإنسانية تعذر الإلتزام بالموضوعية عندما يكون الموضوع المدروس متصلاً عن قرب بالذات الدارسة أو عندما تكون الذات الدارسة هي نفسها موضوع الدراسة، كما هو الحال في علم النفس وعلم الاجتماع .

وعلى الرغم من الصعوبات الخاصة التي تنصل بأبحاث العلوم الإنسانية فإنه لا يسعنا إلا أن نقرر مع جان بياجيه :

« إذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلف بالنسبة للرياضيات، فإن علوم الإنسان لا يعيرها بطله تكوينها . إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موقفها الحالي بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة » . (١)

وفي هذا البحث عن استمولوجيا العلوم وما تستند إليه من خلفية ينبغي أن نشير إلى مسألة العلاقة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة ، وهي من المسائل المتصلة بالإيديولوجيات .

فهي لا تظهر مثلاً في الأوساط التي لا تهتم بالتأمل الميتافيزيقي مثل البلاد الأنجلوسكسونية والجمهوريات الشيوعية : فعلم النفس مثلاً في هذه البلاد يعتبر شريكاً في علوم الطبيعة وأيضاً في العلوم الاجتماعية . أما في البلاد الجرمانية واللاتينية ، وهي التي يميل مفكروها إلى الخوض في مسائل الميتافيزيقا ، نجد مذاهب كثيرة تصر على إثبات التباين بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، خصوصاً وأن علم النفس في هذه البلاد كان لفترة طويلة مرتبطاً بالفلسفة .

ومما يمكن من شيء ، فينبغي أن نقرر بوجه عام أن نقطة الإتصال الأساسية بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان إنما تتمثل في تبادل مناهج البحث . فعلم الإنسان

(1) Jean PIAGET : " Epistémologie des sciences de l'homme";  
GALLIMARD: 1972: p. 42.

تستخدم المناهج الإحصائية وحساب الاحتمالات، وأيضاً نماذج مجردة سبق تطويرها في ميدان العلوم الطبيعية.

غير أن القائلين بنوعية خاصة لعلوم الإنسان يعترضون بأن هذه الأمثلة لا تثبت إلا وجود اتجاه طبيعي تخضع له خطأ علوم الإنسان. إلا أننا لا نعدم الرد المقتنع لكى نظام أو لنك الذين يرون في هذا التقارب خطر إضعاف العلوم الإنسانية، والقضاء على أصالة السلوك الإنساني: فقد وجد أن علوم الإنسان قد استعارت من علوم الطبيعة ذلك الانمذج الكبير الذي يجمع بين الاستدلال المنطقي الرياضي وبين التجربة.

غير أن هذه العلوم قد اختارت أيضاً أن تكون لنفسها بعض الطرائق المنطقية الرياضية الجديدة، وهذه الأخيرة قد ظهرت في حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة، إذ أمدتها بحلول لم تكن متوقعة في بعض مسائل عجزت عنها الطرائق الطبيعية (١).

وقد قدمت السيريتيقا خدمة أساسية لكل من علوم الإنسان وأيضاً لعلوم الطبيعة، خصوصاً البيولوجيا. وهي تعد مثلاً لعلم تتحير نحن في تحديد مكانه بين علوم الإنسان أو علوم الطبيعة.

ورغم أن السيريتيقا نصب إهتمامها على مشكلات الإعلام وأيضاً مسألة الترجية، إلا أنها بالنسبة لهذه المسألة الأخيرة لا تمثل إنشاقاً مباشراً عن علوم الإنسان، لأن الإنسان يفكر غالباً في ترجية العقول الإلكترونية أكثر من تفكيره في ترجية نفسه.

ونلاحظ أن العلوم التي جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان تقسوم بتدرسها كليات العلوم ، ويطلق عليها اسم علوم طبيعية، أو علوم مضبوطة. غير أنه الحق نقرر أن كل علم تجريبي هو في الحقيقة «تجريبي» وليس «مضبوطاً» ، فصفة «الضبط» تنطبق على الرياضيات فقط ، وهذه الأخيرة تتعدى التجربة الفيزيائية بكثير وليست مثقفة منها .

والقول بأن الرياضيات «مضبوطة» ، يعني أنها والمنطق شيء واحد ولكن ما المنطق بدون الإنسان ؟

إن المنطق في صددته الحالية هو علم البديهيات ، وهو أيضاً علم لوغاريتمي متصل بالرياضيات ، ويدرس حالياً في كليات العلوم تحت اسم المنطق الرياضي . وعلى هذا فهو ينتمي إذن إلى العلوم المضبوطة . وإلى جانب تطبيقاته الرياضية، فقد عرفت له استعمالات عديدة في الفيزياء وحتى في البيولوجيا . وطبقاً لوجهة النظر هذه ، فإنه ليس سوى فن إجرائي يمكن مقارنته بنظرية المجموعات أو الجبر بوجه عام ، وهو بذلك يظهر وكأنه لا يخص علوم الإنسان !

غير أنه في المنطق لا ينبغي أن نعمل الإنسان : لأنه إذا كان المنطق نفساً من البديهيات ، فعندئذ لا بد من الرجوع لبداية الإنسان التي هي سابقة على البديهيات . وإذا كانت البناءات المنطقية - الرياضية للعقل البشري أصبحت ضمن موضوعات الدراسة في علم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع المعرفي، لذا فإنه من المفروض قطعاً فصل المنطق عن علوم الإنسان . ويختصار فإن المنطق ينتمي إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمي لعلوم الإنسان .

وهكذا يتضح لنا أن علوم الإنسان تحتل مكانة مفضلة داخل نسق العلوم وذلك رغم كونها أكثر صعوبة وتعقيداً من غيرها . وهي باعتبارها علوم الذات انداسة التي تذكرن باقي العلوم ، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع .







وإذا كانت وظيفة الفلاسفة منذ القدم تنحصر في الحفاظ على ما حوتته البشرية من مكاسب ، وتأمين ما تنطلع إليه من مستقبل تسانده القيم ، فإن ما ينتظر الفيلسوف في زمننا المعاصر من أعباء إنما يتجاوز هذا المستوى ويتعداه إلى حد بعيد : فعصرنا قد إمتلأ دخاناً وضجيجاً . ولكل يتحدث عن ظاهرة « إغتراب الإنسان المعاصر » ، وهذا « الإغتراب » ليس شيئاً آخر سوى تعذر المبادأة الفردية وضياح الحقيقة بسبب تذر الرؤية أو إنعدامها في عصر تحكمت فيه وسائل الإعلام والتوجيه : فهذه الأخيرة أصبحت هي المحددة للأفكار والممارسات والأذواق وحتى الأمزجة . وعصرنا هو عصر تفتت المعرفة بسبب الإفراط في التخصصات الدقيقة ، إذ أصبح الدارس في العلوم الطبيعية لا يعنى الهدف من تخصصه ، وقد ينقاد أحياناً للتطبيقات العملية دون أن يدرك ما لها من تبعات في صالح البشر أو ضد مصلحتهم .

لهذا كله صار عمل الفيلسوف شيئاً بالمغامرة لأنه يتطاح هذا الواقع القائم الذي خاتته أدخنة المصانع ووسائل العناية والإعلام .

فإننا نلاحظ أنه إذا لم تكن الإستعارة هنا محققة لأهداف سياسية فهي تشير على الأقل إلى إطراد معين كما هو الحال في علم الاجتماع أو علم الاقتصاد . والإطراد الملاحظ هنا يدخل بالضرورة في مجال علوم القوانين التي يمكن أن يطبق منهاجها المأزخ نفسه إن أراد أن يكون عالم اجتماع أو عالم اقتصاد .

ونلاحظ أن هناك تياراً معاصراً يهدف إلى جعل التاريخ علماً قائماً على الكم . غير أنه يخشى من أن يؤدي هذا التيار إلى جعل التاريخ بعداً جديداً لعلم الاجتماع أو علم الاقتصاد .

#### العلوم القانونية :

هذه العلوم تتميز بنوعية خاصة إذ أن نسق المعايير Normes الذي يفصل بين الحق والباطل يختلف تماماً عن قوانين العلم الوضعي . فهذه تقوانين الأخيرة تعتمد على حتمية سببية ، وقيمة الحقيقة فيها نرد إلى التوافق بينها وبين الوقائع التجريبية . أما نسق للمعايير فهو نسبي ، وما يفرضه من إلزامات يظل ساري المفعول رغم مخالفة البعض له .

وهناك دراسة تاريخية للقانون باعتباره مجموعاً من المؤسسات التي تنابت على عمر العصور . وهي دراسة موضوعية تعتمد على تحليل المعايير التي سادت في المجتمعات خلال الزمن ، كما تهتم بتحليل الوقائع الاجتماعية التي ترتبط بتركيب أو بوظيفة هذه المعايير . ويطلق على هذه الدراسة « علم الاجتماع القانوني » .

وقد لاحظنا من هذا التقسيم أن علوم الفئة الأولى هي الوحيدة المستوفاة لشروط العلم لأنها هي الوحيدة الباحثة عن قوانين في المجالات المختلفة للنشاط البشري . وقد أجزت هذه العلوم تقدماً ملحوظاً أثرت به المعرفة الإنسانية

بفضل إقترابها من المثل الأعلى الذي حددته لنفسها . وسنبحث الآن في العوامل التي ساعدت على هذا التقدم :

إن أول هذه العوامل هو الميل إلى المقارنة . وهذا الميل ليس طبعياً أو تلقائياً كما قد يظن خطأ . فالميل الطبيعي والتلقائي عند الإنسان هو مركزية الذات وإطلاق الأحكام العامة ابتداء من الحالات الفردية والجزئية . وقد تقدمت العلوم الإنسانية عندما تخلصت من مركزية الذات ، ولم يكن ذلك بالأمر الهين . إذ نجد جان جاك روسو يتخيل الإنسان المسمى الطيب ، على أنه سابق على أى مجتمع . وعندما يتحدث عن صفاته الأخلاقية والعقلية ينسب أنها من نتاج الحياة في جماعة . إن هذا المسمى الطيب ، هو تخيل أقرب إلى مركزية الذات بدليل أنه يشبه جان جاك روسو إلى حد كبير .

وقد تخلص علم النفس من مركزية الذات عندما تنبه لعيوب « الاستبطان » وعندما استخدم المنهج الموضوعي القائم على الملاحظة وإجراء التجارب إلى جانب المنهج الثاني .

العامل الثاني في تقدم العلوم الإنسانية هو الاتجاه التاريخي المقارن . وقد دخلت الأبحاث الإنسانية في نطاق العلم عندما اكتشف الباحثون أن الحالات الفردية أو الظواهر الاجتماعية المعاشة ما هي إلا مراحل متقدمة لتطور لا بد من معرفة مراحلها الماضية . ولا شك أن هذا الاتجاه يتضمن الابتعاد عن المركزية المرتبطة بالذات كما أنه يقدم ممحاً جديداً في تفسير الظواهر .

فعل اللغة مثلاً قد استفاد من الوثائق المكتوبة التي تركها الأندلسيون لكي يكشف عن اللغات الأم ، كما أن علم الإجتماع قد أستطاع بدوره الحصول على وثائق عديدة من ماضي مجتمعاتنا وأيضاً من الحضارات الماضية .

## الكانطية الجديدة

تمهيد :

ظهور الكانطية الجديدة :

التمهيد للفكر الكانطى الجديد :

المدارس الكانطية الجديدة :

مدرسة ماربورج

هرمان كوهين

بول تاتورب

ارنست كاسير

مدرسة هيدلبرج

ويلهلم وندلباند

هينريخ ريكرت

الخاتمة :

المراجع :



## الكانطية الجديدة

Néo - Kantisme

قهيد :

يطلق اسم الكانطية الجديدة أو المذهب النقدي الجديد Néo - Criticisme على مجموعة من الحركات الفكرية التي سادت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وعلى وجه التحديد في الفترة من سنة ١٨٧٠ وحتى ١٩٢٠ م . ويجمع هذه الحركات الفكرية على شعار واحد هو العودة إلى كانط . وهذا الشعار أطلقه الألماني أوتوليبان سنة ١٨٦٥ بمدينة ستوتجارت (١) ، ثم انتشر بعد ذلك لدى مفكرى ألمانيا عن عرفوا باسم الكانطيين الجدد ، ويدير بالذكر أنه قد عمل بهذا الشعار خارج ألمانيا فلاسفة من أمثال رينوفيه وهاملان بفرنسا (٢) وفيدنسكى وشلبانوف في روسيا (٣) .

وقد وقفت هذه الإتجاهات الفكرية في مواجهة المذاهب الميتافيزيقية التقليدية . وكانت ترمز بأن الفلسفة يمكنها أن تكتسب صفات العلم ، إن هي سارت منهج كانط النقدي . وعلى هذا ، فقد كان ظهور الكانطية الجديدة تجسيدا لما تنبأ به كانط

(١) أطلق هذا الشعار في كتاب له بعنوان :

Otto Liebmann : Kant Und die Epigonen . (Stuttgart , ١٨٦٥) .

(2) Renouvier : (١٨١٥ - ١٩٠٣) .

Hamelin : ( ١٨٥٦ - ١٩٠٧ ) .

(3) Vedensky : (١٨٥٦ - ١٩٢٥) .

Chelpanov : (١٨٦٢ - ١٩٣٦) .

من أن فكره سوف يلقى أكله في خلال مائة عام (٤).

ولمنا لنا حاجة منا إلى أن نتحدث بأسهاب عن الفيلسوف كانط، فالقارىء - إن أراد - يمكنه أن يرجع إلى العديد من الكتب العربية التي تناولت هذا الفيلسوف بالدراسة والتحليل والترجمة (٥) وحينما أن نشير في هذا الصدد إلى أن الفيلسوف الألماني كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) قد غير مسار الفكر الأوروبي، ووجه الأذهان إلى دور الإنسان في تركيب للفرقة، كالفت الانتباه إلى المعرفة العقلية، فبعد بذلك لأبحاث كانت بمثابة إلهامات لظهور العلوم الإنسانية ولتقدم العلوم التجريبية في القرن التاسع عشر. وحينما كذلك أن نشير إلى ما ذكره جان بول سارتر من أن تسمية العصور بأسماء فلسفية يجعلنا لننتقل مباشرة إلى عصر هيدغر باسم، كانط إلى عصر ديكارت وجون لوك (٦). وحينما استعرا أن نكرر مقالته كارل ياسبرس بشأن هيمانويل كانط وأهمية فلسفته وأعماله الذاتية، يقول :

«لقد خطى كانط بأعماله خطوة في ميدان التفلسف لها أهميتها ومغزاها على صعيد تاريخ العالم. وربما لم يحدث شيء منذ أفلاطون يضاهي انجاز كانط من حيث الآثار البعيدة المدى التي أسفر عنها. ليس في ميدان التقنية والسيطرة على الطبيعة، وإنما في صميم الإنسان وبالنسبة لأسلوب تفكيره ووعيه الذاتي وأفكاره.

(4) LEWIS WHITE BECK: « Neo Kantianism » in (Encyclopedia of philosophy, London, 1967) -

(٥) يمكن للقارىء أن يرجع لمؤلفين عرب كتبوا عن كانط مثل الدكتور محمود زهران والدكتور زكريا إبراهيم والدكتور عثمان أمين

(6) SARTRE: « Critique de la Raison Dialectique », Gallimard 1960) . p. 17.



ودوافعه وإرادته الطيبة (٧) .

كان كانط إذن هو عملاق الفكر الاوربي الذي ترك بصمات لا تمحى عبر الزمان .

وفي حين أن المفكرين بعد كانط قد تأثروا جميعاً به، إلا أن البعض منهم لم يعبأ بنقده للميتافيزيقا وظل يفلسف على طريقة المثاليين . وهذا الاتجاه المثالي هو الذي عرف باسم المثالية الالمانية، والمصطلح يشير على وجه الخصوص إلى إلى ثلاثة من المفكرين الالمان هم فichte، وشلنج، وهيجل (٨) .

وقد زعم البعض أن المثالية الالمانية كانت حركة مغايرة تماماً لفكر كانط وبالتالي لا تمت إليه بصلة . غير أن مؤرخي الفلسفة في القرن العشرين يجمعون على أن المثالية الالمانية ظهرت انطلاقاً من بداية فلسفة كانطية . والدليل على ذلك أن الكانطية الجديدة، قامت - في بدايتها على الأقل - كحركة احتجاج ضد التطور المثالي الذي آلت إليه فلسفة كانط عند المثاليين الالمان (٩) والدليل على ذلك أيضاً أن المثاليين الالمان قد استخدموا مصطلحات كانطية رغم عدم وفائهم لروح النقد الكانطي .

وربما كان التعقيد الذي لا تخطر منه فلسفة كانط من الاسباب التي أدت

---

(٧) ذكر هذا النص أو في شولتز : « كانط » ، ( المؤسسة العربية للدراسات

والنشر ، بيروت ١٩٧٥ ) ص ٧ .

(8) Fichte (1762 - 1814)

Schelling (1775 - 1854)

Hegel (1770 - 1831)

(9) Christoph Wild: « L'Heritage de Kant » in (Bilan de la théologie Casterman , paris 1970 ) , p. 255 .

إلى التباين والاختلاف في وجهات نظر من تلمذوا على فكره وحتى بين الكانطيين الجدد أنفسهم. غير أن هؤلاء قد تميزوا بوفائهم لروح الفلسفة النقدية بالإضافة إلى أنهم قد أعادوا النظر فيما لدى كانط من مصطلحات وما اشتهر في كتاباته من نصوص، حتى أنهم أسوا دراسة جديدة تنصب على اللغة الكانطية عرفت باسم «فقه اللغة الكانطية». وكانت هذه الدراسة تستهدف الاهتمام بتحليل النصوص النقدية ثم فحصها وتأريخها بدقة لم يسبق لها مثل من قبل، اللهم إلا بالنسبة لكتابات القليل من المؤلفين القدامى وأيضاً في دراسة نصوص الانجيل ومن أمثلة هذه الدراسة المتأينة لنصوص كانط ما نشر للمؤلف الألماني هانز فيمجنز من تعنيق في مجلدين على الصفحات البعين الأولى من كتاب «نقد العقل الخالص» (١٠).

### ظهور الكانطية الجديدة

على الرغم من أن كتابات الكانطيين الجدد قد بدأت في الظهور منذ أواخر القرن الماضي، إلا أن هذه الكتابات ظلت غير معروفة لدينا لأنها لم تترجم إلى إحدى اللتين الإنجليزية أو الفرنسية لأسباب كثيرة. ومع ذلك، فقد ترجم كتاب كاسير عن فلسفة الصور الرمزية منذ فترة قريبة. (ومن المعروف أن كاسير ظل يعيش في المهجر منذ أن تولى مثل السلطة في ألمانيا).

ولم يكر فكر الكانطيين الجدد متفوقاً على ذاته أو متغلباً بالنسبة لمقتضيات العصر، وذلك لأنه كان ثمرة الانفتاح الثقافي والاجتماعي الذي شهدته ألمانيا في

---

(10) Commentar zu Kants: «Kritik der reinen Vernunft», 2 vols Berlin and Leipzig, 1891-1893. (Encyclopedia of philosophy), op.cit.

القرن التاسع عشر والذي تمخض عن التقدم العلمى على وجه الخصوص . لقد كانت الكانطية الجديدة اتجاها أكاديميا انطبع به الفكر فى ألمانيا لفترة طويلة بفضل المجلات المتخصصة التى أصدرتها الجماعات الناطقة باسم الكانطيين الجدد فى كثير من المدن الألمانية : ففى مدينة ماربورج Marburg ظهرت مجلة العمل الفلسفى *Philosophische Arbeiten* ، وفى مدينة Heidelberg ظهرت مجلة العقل ، *Logos* وفى مدينة Göttingen ظهرت مجلة البحث الفلسفى ، *Philosophische Abhandlungen* (١١) . وكانت المذاهب الفلسفية تعرف بنسبتها إلى الجامعات التى صدرت عنها فانتسح نطاق المدارس الفكرية المنبثقة على كانط حتى بلغ عددها سبع مدارس . وكان الخروج على أى منها وادّعاء انتماء إلى أخرى يماثل تماما الخروج على الكنيسة أو على أى حزب من الأحزاب السياسية (١٢) .

ونلاحظ أنه رغم تباين أنماط التفكير ضد الكانطيين الجدد رغم تضارب تفسيراتهم للفلسفة الكانطية ، فإنهم مع ذلك يلتفون فى التفاهم حول فكر كانط : يستلهمون مبادئه ، ويستهدفون تصحيح مساره وفق مقتضيات ثقافة العصر وعلمونه . ويظهر ذلك فى المقال الافتتاحى لمجلة مدرسة ماربورج حيث كتب هرمان كوهين وبول فاتورب :

« إن أتباعنا الحقيقيين هم الذين يقفون معنا لتدعيم المنهج الترانسندنتال ... والفلسفة عندنا ترتبط بالعلوم القائمة فعلا لأننا بمثابة النظرية التى تكشف عن

---

(١١) Lewis White BECK : « Neo - Kantianism » , Op. Cit .

(١٢) Ibid.

مبادئ العلم والثقافة ، (١٣)

ويظهر من هذه العبارة أنها تردد فعلاً ما سبق أن التزم به كانط ، فالفلسفة ينبغي أن ترتبط بالعلوم القائمة ، والفيلسوف لا يعيش في برج عاجي ، وإلا فشل كمثل من يسكب الفراغ في فراغ كما كان حال المثالية الألمانية ، التي عجلت بظهور الكانطية الجديدة .

لقد أطلق شعار العودة إلى كانط في منتصف القرن التاسع عشر بعد أن بلغ الفكر الفلسفي أدنى درجة من الضعف والتخلف بسبب عودة المثالية للطفلة وبسبب تقلمس الواقع ، على يديها حتى أصبح لا يتجاوز حدود الأنا ، (١٤) وقد أطلق شعار العودة إلى كانط أيضاً بعد أن فشلت المثالية المطلقة في مواجهة الاتجاهات السادية التي تستند إلى تقدم العلوم الطبيعية والتكنولوجيا المتطورة . كما كان الشعار موجهاً أساساً لندحض النتائج الجـ - وقاء التي توصل إليها الفكر المجرد عند هيربارت وترايس وشوبنهاور . بالإضافة إلى ثلاثي المثالية الألمانية الشهير (١٥) .

(13) Philosophische Arbeiten , Vol. I, No. I, 1906 .

ذكره لوبس بك في «دائرة معارف الفلسفة» (لندن)

(١٤) من المعروف أن اتجاهات الفلسفة المثالية تستند إلى الأنا . وكان ليفي ستروس مؤسس البنيوية ، في فرنسا يقول عن الأنا ، أنها ذلك الطفل المدلل الذي شغل المنهج الفلسفي مدة طويلة ، وحال دون القيام بأي عمل جاد لرغبته في الاستئثار وحده بكل انتباه . ذكرنا إبراهيم ، مشكلة البنية ، ( مكتبة مصر ) ص ٥ .

(15) Herbart (1776 - 1841) .

Tries (1779 - 1850)

Schopenhauer (1788 - 1860)

أما الثلاثي الشهير فهو مكون من فخته وشلنج وهيجل كما سبق بيانه .

نلاحظ إذن أن الظروف الثقافية السائدة هي التي حتمت ظهور حركة الكانطيين الجدد ، بل إن هذه الظروف هي التي حتمت المنهج والمضمون اللذين حددوا مسار الأبحاث الكانطية الجديدة. ففي مجال الأبحاث في العلوم الطبيعية مثلاً كان المنهج الرياضي هو السائد، وقد اعترف بمشروعية تطبيقه في جميع المجالات التي تستهدف معرفته الواقعية . أما مجالات الأبحاث التي تتجاوز حدود العلم التجريبي فقد أطلق عليها اسم « علوم الروح » .

وفي ظل هذه الظروف الثقافية ، فقدت لفلسفه مشروعية وجودها إلى جانب العلوم ، ومن هنا ظهر الاهتمام بكتاب « نقد العقل الخالص » ، وهو من أهم كتب كانط ، على اعتبار أنه إنجاز فلسفي ينصب على العلوم من ناحية ، ومن ناحية أخرى فهو يجعل للفلسفة مهمة عليية مستقلة .

وإذا كان على الفلسفة أن تتنازل عن مجالات البحث في الطبيعة ، أو النفس ، لساير العلوم المتخصصة ، فإنه يبقى عليها - بعد ذلك رسالة عليية مؤكدة وهي البحث في نظرية المعرفة العلية ذاتها .

وقد كان في العودة إلى كانط تراجع إلى نظرية المعرفة العلية ، كما كانت هذه العودة تعني رفض جميع اتجاهات الفلسفة المثالية كما سبق أن قدمنا .

غير أن العودة إلى كانط لم تكن تعني عند الكانطيين الجدد اقتناعاً كاملاً بفكر الفيلسوف الكبير إلى درجة تتوقف أمامها كل الاجتهادات بحيث لا ينطعم الباحث الكانطي إلا إلى المسامحة بمزيد من الشرح أو بإضافة بعض التفاصيل !

إن الاقتناع بفكر كانط كان اقتناعاً بنقطة الانطلاق في فلسفته وهي « تبرير مشروعية المعرفة العلية » . ولقد بدت لهم هذه النقطة غير قابلة للرد أو المراجعة ، بل أنها كانت نقطة الارتكاز التي انتقد منها كانط في جوانب عدة .

ولقد تحدث علاقة الكانطيين الجدد بكانط في مضمون التنازل الذي وجهه أحدهم  
و.دعى ويندلبان ، يقول : كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث  
نبرؤ على تجاوزه ؟؟ (١٠)

لقد كان المبدء الأساسى الذى قامت عليه فلسفة كانط متضمناً في كلمة  
والنقد ، ، ولقد فهم الكانطيون هذا المبدء وعملوا به . وهو لا يشير إلى وظيفة  
سلبية للفلسفة بل إنه على العكس يكشف عن الدعائم القوية التى تبرر المعرفة .  
والنقد ، يكشف عن تراضع الفيلسوف وبياعده بينه وبين المزايع الباطلة  
التي جعلت من التفلسف منهجاً متعالياً ومن للفلسفة منبعاً خالصاً للمعرفة من نوع  
خاص لالعلاقة لها بالعلم أو المعرفة العلمية .

إن الأطروحة الأولى التى تقدمها الفلسفة النقدية هي التسليم بصحة للمعرفة  
العلمية القائمة ثم اثبات التفكير الفلسفى عليها وابتداء منها .

أما الأطروحة الثانية فإنها تتصل بنمط للتفكير الفلسفى ذاته . ذلك أن الفكر  
النقدى يستهدف أساساً تبرير صحة المعرفة القائمة . وهو لذلك يكشف عن  
المبادئ التى تستند إليها ، كما أنه أيضاً يختص بفحص المبادئ القبلية  
للمعرفة .

ويتضح مما تقدم أن الفلسفة النقدية «واقعية تهريرية» من حيث أنها تنطلق .

(10) Windelband (1848 - 1915)

كان ويندلبان من أكبر مؤرخي الفلسفة في عصره . وهو لم يؤلف نقاشاً فلسفياً  
كاملاً ، غير أن بعض أفكاره كان لها دور مؤثر لدى أتباعه في مدرسته  
هيدلبرج .

من المعرفة العلمية القائمة فعلا . وهي مثالية ترافندتالية، من حيث أنها تفتش في المعرفة القائمة عن الأسس التي تبرر مشروعيتها ، فتكشف بذلك عن شروط كل معرفة ممكنة (١٧) .

وقد نجح المنهج النقدي لأنه حقق استقلال الفلسفة في مجالات بحثها بالنسبة لمجالات العلوم . فالفلسفة هي التفكير النقدي الذي يكشف عن المبادئ القبلية لكل معرفة علمية وغير علمية. ولذا فإن الفلسفة النقدية قد اختصت بمنهج يختلف عن مناهج العلوم ، ولها رسالة تختص بها أيضا من دون العلوم . ومن ثم فإن الفلسفة قد تفقد كينونتها وتفق بالتالي مبررات وجودها إن هي سارت والواقعية الساذجة، التي تزاحم التخصصات العلمية وتعارض تفسير الطبيعة . وهي ربما فقبت كينونتها أيضاً إذا استعارت المناهج العلمية كما فعلت الاتهامات الوضعية .

وينبغي أن نلاحظ أخيراً أن الاستقلال الذي حققته الفلسفة النقدية لم يكن هاية في ذاته ، بل هو شرط مسبق لكل عمل فلسفي مشر ، ذلك لأن الهدف الأول والملح هو أن تكشف من خلال تحليل المعرفة عن هذا الجانب الصامت (في المعرفة) والذي يقع على عاتق الفيلسوف أن يبينه . إن تحليل المعرفة هذا إنما يشكل المضمون الاساسي للفلسفة النقدية ذاتها .

### التمهيد للفكر الكانطي الجديد

إذا كان الانتاج الفكري الذي قدمه الكانطيون الجدد لم يزدمر إلا في الربع الاول من القرن العشرين ، فإنه قد ظهرت قبل ذلك بوادر العودة إلى كانط كانت

تسويقاً أو إرهاباً للحركة الفكرية الجديدة . وقد ارتبطت هذه الارهابات الكاثية بأسماء مفكرين وعلماء من أمثال إدوارد زيلر ، وكنوفشر ، وهلمهولتز وفريدريك لانج . وستحدث بإيجاز عما قدموه من اسهامات (١٨) :

إدوارد زيلر Zeller (١٨١٤ - ١٩٠٨) :

كتب مقالا عن ضرورة الاهتمام بنظرية المعرفة ، ظهر سنة ١٨٦٢ بمدينة هيدلبرج ، وأكد في هذا المقال أن العودة إلى الاهتمام بالابحاث الاستمولوجية يعنى العودة إلى كانت .

كنوفشر Kuno - Fischer (١٨٢٤ - ١٩٠٧) :

هو أستاذ أرتو لييان صاحب شعار العودة إلى كانت ، وكان من أكبر مؤرخي الفلسفة في زمانه . أصدر كتابا عن الفلسفة النقدية ، ظهر بمدينة هيدلبرج سنة ١٨٦٠ يعتبر أهم ماكتب في هذا الموضوع . وقد أثار هذا الكتاب اهتمام الباحثين مما أكد لديهم ضرورة العودة إلى منهج كانت .

وفي سنة ١٨٦٥ تزعم فيشر مناظرة كبرى من كانت اشترك فيها أدواف تريندلبيرج Trendelenburg ، وكانت المسألة الرئيسية في المناظرة هي نظرية كانت عن الزمان والمكان القبليين ، وقد تمخض هذا الحوار عن تفسير جديد للنظرية ظهر عند درمان كوهين أحد أقطاب الكاثية الجديدة . وسنعود إلى الحديث عنه بالتفصيل .

هيلمهولتز Helmholtz (١٨٢١ - ١٨٩٤) :

هرمان فون هيلمهولتز كان من علماء ألمانيا البارزين . وكانت انشغالاته العلمية



ضاربة الجذور في فلسفة كانط النقدية. فقد كان من أنصار الاتجاه العلمى القائل بوجود قوى غوية لأعصاب الحس، ثم قاده هذا الاتجاه إلى القول بذاتية الصفات الحسية، ووصل إلى النتيجة القائلة بأن تصور المكان، إنما يتوقف على تكويننا الجسمى. وقد ترتب على هذه النتيجة أن درس هيلمهولتز إمكانية وجود أكثر من تصور واحد للمكان، وبالتالي إمكانية ظهور هندسات أخرى غير إقليدية تلتقى كل واحدة منها مع مجموعة خاصة من أعصاب الحس التى زود بها الكائن الإنسان. غير أن هيلمهولتز يؤكد فى النهاية أن هذه التصورات الهندسية المتعددة لا يتطابق أى منها بالضرورة مع البناء الواقعى للعالم.

وعلى الرغم من أن هيلمهولتز قد انطلق بالتصور الكانطى خارج حدود الهندسة الإقليدية، إلا أنه يؤكد مع ذلك أن فطرته عن المكان، إنما تنبثق عن النظرية الكانطية وأيضاً عن الأبحاث المعاصرة فى الرياضيات والفيزياء والفسولوجيا.

وهكذا يعترف هيلمهولتز بفضل الفلسفة الكانطية ويوجه الانتباه إلى قائدة العودة إلى فكر كانط، بالنسبة للأبحاث العلمية.

فريهوليك لانج (1828 - 1875) :

كان أستاذاً للفلسفة بمدينة ماربورج وتوفى بها. اشتهر بكتابه عن "تاريخ المذاهب للمادية، (فى أجزاء ثلاثة)، وكان الهدف من تأليف الكتاب هو الرد على مزاعم الماديين. والماديون فى القرن التاسع عشر كانوا يزعمون أنهم يقتسمون مجالات سبعة أن امتلات بالأفكار اللاهوتية أو الخرافية، وأنهم فى هذا الاقتحام يستندون إلى نتائج العلوم التجريبية. ولقد ظهر تعاطف لانج مع المادية أول الأمر، لأنها مذهب الواقع الذى يشكل مانعاً حصيناً ضد الميتافيزيقا وأفكار اللاهوت، غير أنه فى نفس الوقت يؤكد حاجة الإنسان إلى خلق عالم مثالى

هو عالم القيم ، وهو عالم يخفت فيه صوت المنطق ، وتعتذر فيه الرؤية على العين المفترحة ، (١٩) . وفي هذا إشارة إلى عدم كفاية المناهج المادية .

وجدير بالذكر أن لانج كان يحذر حذو هيلمهولتز في زعمه أن «العالم المحسوس» إنما هو حصيلة التفاعل بين الكيان العضوي للإنسان وبين واقع غير معروف ، ثم تتحدد الخبرة أو التجربة نتيجة هذا التفاعل . أما هذا الكائن البشري ذاته فإنه يعرف باستخدام مناهج علم النفس والفسيرولوجيا (٢٠) .

ويظهر مما تقدم أن هذه الاسهامات التي مهدت للفكر الكانطى الجديد كانت كلها تقترب من ككانط وتباعد عنه في نفس الوقت . فعلى الرغم من أنها جعلت مركز المداره لنظرية المعرفة إلا أنها جاءت بتفسيرات سيكلوجيه أدت في النهاية إلى الذاتية ، والنسبية ، وبذا ابتعدت تماما عن روح الفلسفة النقدية . وعلى أى حال ، فقد كانت هذه الاسهامات هي التي أشعلت الحماس وعجلت بظهور المدارس الكانطية الجديدة .

### المدارس الكانطية الجديدة

ظهر في خلال الربع الاول من القرن العشرين أكبر انتاج فكري للكانطيين الجدد على يد مجموعة نشطة من ممثلهم عرفت باسم مدرسة ماربورج Marburg ومجموعة أخرى عرفت باسم مدرسة هيدلبرج Heidelberg . (٢١)

(19) Friedrich Lange .History of Materialism\*, (London, 1877-1879) . pp. 342 - 347 .

ذكره لويس بيلك في دائرة معارف الفلسفة (لندن)

(٢٠) راجع دائرة معارف الفلسفة (لندن) ، ص ٤٦٩

(21) Christoph WILD .L'Heritage de Kant\*, Op. Cit , p. 256.

ويمثل المجموعة الأولى هومان كوهين ، وبول ناتورب ، وإرنست كاسيرر . (٢٢)

ويمثل المجموعة الثانية ويلهلم ويندلباند ، وهينريخ ريكتر ، وإيميل لاسك (٢٣) ، ونبدأ بالأولى :

### مدرسة مار بورج

سميت كذلك نسبة الى مدينة ماربورج التي تقع في ألمانيا الغربية على نهر اللاهن Lahn والتي كان لجامعتها دور كبير في ازدهار الثقافة والفنون في أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن .

وكان ميلاد مدرسة ماربورج مدينةً لمناظرة حامية بين تريندلبيرج وفيشر بخصوص موضوع الزمان والمكان القبليين ، . فعلى الأرض الفكرية لهذه المناظرة ولد الكتاب الأول لمدرسة ماربورج والذي ألفه كوهين بعنوان « نظرية كانت في تكون الخبرة » (٢٤) . ويهدى بالذكر أن هذه المناظرة قد أثارت اهتمامات جميع المشتغلين بالفلسفة في ألمانيا في ذلك الوقت . (٢٥)

ولقد كان تأثير مدرسة ماربورج كبيراً نظراً لما قدمه مفكروها من أبحاث

---

22 - Hermann COHEN . 1842 - 1918

Paul NATORP . 1854 - 1924

Ernst CASSIRER . 1874 - 1945

23 - Wilhelm WINDELBAND . 1848 - 1915

Heinrich RICKERT . 1863 - 1936

Emil LASK . 1875 - 1915

24 - «Kants Theorie der Erfahrung» , Berlin, 1871

25 - Lewis White Beck . «Neo-Kantianism» , Op.cit. p. 469.

عديده على مدى ستين عاماً تقريباً، من سنة ١٨٧١ وهو تاريخ ظهور الكتاب  
الاول للدرسة، وحتى عام ١٩٣٣ وهو تاريخ هجرة كاسير خارج ألمانيا بعد  
أن اصك هتلر بمقاييد السلطة هناك .

وعلى الرغم من الإثراء الفكري الذي أسهمت به مدرسة ماربورج إلا أنها -  
بسبب الملابسات التاريخية التي عاصرت فترة ازدهارها - لم تلق اهتماماً خارج  
ألمانيا . فلم تترجم أبحاثها الى اللغة الفرنسية أو الإنجليزية فيما عدا بعض كتابات  
لكاسير، منها كتابي « فلسفة التوير » ، و « فلسفة الصور الرمزية » اللذين ترجمتا في  
أواخر الستينيات من قرننا هذا . (٢٦)

وستتناول الآن بالتحليل والدراسة فكر المشهور الثلاثة الذين ينتسبون  
للمدرسة وأولهم هرمان كوهين .

### هرمان كوهين : ( ١٨٤٢ - ١٩١٨ )

رفض التفسيرات السيكلوجية عند أمثال هيلبرتز ولانج وكيينوفيشر .  
وأخذ عليهم ما زعموه من أن الفلسفة ينبغي أن تبدأ بتحليل الوعي فتكشف عن  
تطبيق مقولات الف - كبر على معطيات الحس وما يتبع ذلك من تكوين عالم  
للظواهر يختلف عن عالم « الشيء في ذاته » . فالفلسفة عند كوهين لا ينبغي أن  
تشغل بدراسة عمليات سيكلوجية تصل من خلالها الى نتائج ظنية ، بل انما -  
تشغل على الأخرى بالمعرفة العلمية ذاتها .

وقد أكد كوهين في كتابه ( نظرية كانت في تكوين الخبرة ) على الصلة

26 - Alexis philonenko, « L' Ecole de Marbourg » in (La philosophie  
du Monde Scientifique et Industriel, Hachette, 1973) , p. 205.

الوثيقة بين العلوم والفلسفة الترانسندنتالية ، كما أكد على ضرورة الاهتمام بمنهج العلوم لا بمضمونها جبراً وراء كانط الذي قدم بحق نظرية متكاملة في المنهج العلمي . (٢٧) واشتمل كتاب كوهين أيضاً على تفسير جديد للأفكار الأساسية التي اشتملها ( نقد العقل الخالص ) ، وذلك في محاولة للرد على التفسيرات الخاطئة وكانت ( القبلة ) *a priori* قد ردت عند البعض الى ذاتها سيكلوجية ، مما يترتب عليه في النهاية أن *قوى الكاينيه* الى ( البنية ) كما يترتب عليه أيضاً عدم الاعتراف بمرور ( مقولات الفهم ) ، وعندئذ تعود بنا هذه التفسيرات الخاطئة الى أزواج التقابل التقليدية : بين ( الواقع والممكن ) ، ( الموضوع والنسور ) ، الشيء و ( الفكرة التي تمثله ) ، ( الموضوعي ) و ( الذاتي ) .

وزعم أحد شراح كانط أن المنهج الترانسندنتالي لا علاقة له بالموضوعات بحجة أنه ينصب أساساً على الذات . وقد تصدى كوهين لهذا الرأي وبين أن التحليل الترانسندنتالي لا ينصب على الذات ، بل على طريقة معرفتنا للأشياء بهدف التدليل على أن هذه المعرفة ينبغي أن تكون قبلية . فلم تكن المشكلة الملحة في الفلسفة النقدية مثلاً هي البحث عما إذا كانت صورة المكان متعلقة بالأشياء أم تفرضها الذات ، بل إن المنهج الترانسندنتالي إنما يهتم أساساً بالكشف عن تكوين الأشياء وتبرير معرفتنا لها . وبعبارة أخرى كانت الفلسفة النقدية لا تهتم بالمضمون الموضوعي للمعرفة وإنما تهتم على الأحرى بمنهج المعرفة .

ولاحظ كوهين أن كانط كان قد ميز في الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص بين القبيل الميتافيزيقي والقبيل الترانسندنتالي . والاول يشير الى

تصورات سابقة على التجربة . وهذه التصورات - لىكى تكتسب معنى واقعيًا -  
ينبغي أن تكون مبدأ للخبرة ومنهجًا للمعرفة . وعندئذ فقط يتحول القبلى  
المتافيزيقي الى قبلى ترانسندنتالى (٢٨) .

وقد أخذ كوهين على سابقه ممن تعرضوا لتفسير نصوص كانط أنهم  
أهملوا هذا الانتقال من القبلى المتافيزيقي الى القبلى الترانسندنتالى فترتب عليه  
النظر الى القبلى المتافيزيقي على أنه مجموع من العناصر المكونة للوعى، وظهرت  
من جديد ثنائية الفكر والواقع ، هذا ، فى حين أن التأكيد على الانتقال من القبلى  
المتافيزيقي الى القبلى الترانسندنتالى سيحول النظر الى دور التصورات القبلية فى  
ضمان الموضوعية . وعندئذ تظهر المثالية النقدية عند كانط على أنها تجمع بين  
المثالية والواقعية فى تصور واحد هو التجربة ، . والتجربة الكانطية عند كوهين  
ليست هى «الوعى» السيكولوجى الذى نجده فى فينومينولوجيا هيرل بل هى  
الرياضيات وعلوم الطبيعة ، أو هى باختصار «العلم النيوتونى» .

وعلى الرغم من أن مفهوم القبلى هو الركيزة التى تستند إليها لفلسفة المثالية  
النقدية ، إلا أنه بضائه للموضوعية فى المعرفة يجعل لفلسفة خادمة للعلوم ، ويعرّد  
بها الى الوظيفة التى أرادتها لها والوضعية . وقد كانت هذه هى إحدى المشكلات  
التي تعرضت لها مدرسة ماربورج (٢٠) .

وبخصوص مفهوم القبلى أصر كوهين أيضا على أنه لا ينبغي الفصل بين

28 - Op. Cit, p. 210.

(٢٩) كوهين يخصص على وجه التحديد فخته .

30 - H. DUSSORT : „L'Ecole de Marbourg“, (paris, 1963), p125.

الحدوس Institutions وبين مقولات الفهم Catégories ، وذلك لأن حدس المكان مثلا ليس سوى لحظة فكرية ضمن ذلك المجموع القبلي الذي يتضمن امكانية المعرفة من الناحية المنهجية . وحيث أن مجال المعرفة الذي يحدده القبلي ينبغي أنه يظهر في النهاية في صورة أحكام تركيبية أولية ، لذا كانت هذه الأخيرة هي الشرط الأساسي الذي يفرضه المنهج للترانستنتالي . ونحن نعلم أن فصل الحدس (الحاسية) عن المقولات (الفهم) في مفهوم كانط إنما يقبل فقط على أنه فصل منهجي لا يعنى وحدة المعرفة من حيث المبدأ . وبصر كوهين على أهمية وحدة مبدأ المعرفة هذا لأنه يتضمن استقلال الفكر وقدرته على الانطلاق. فالفكر عنده لا ينبغي أن يخضع لأي ضرورة (٢١) .

ونلاحظ أن وانطلاق الفكر، هذا لا يتعارض مع مفهوم كانط خصوصا وأن هذا الأخير يقرر امكانيه الانتقال من الفكر الخالص الى الفكر التجريبي أو العكس وذلك استنادا الى الممارسات الرياضية المختلفة . غير أننا نلاحظ كذلك أن تأكيد كوهين على انطلاق الفكر إنما يكشف لديه عن نزعة انسانية خاصة ، كما يكشف عن التقاء من نوع خاص بين الوضعية وبين اتجاهات مدرسة ماربورج .

كانت هذه هي المرحلة الاولى في فكر كوهين ، وهي التي تضمنها كتابة الاول الذي انبثق عن المناظرة الشهيرة . وقد لاحظنا في هذه المرحلة أنه لانعارض بين كانط وكوهين فالأخير يتوافق مع فكر الاول ويدافع عنه .

المرحلة الثانية في فكر كوهين هي التي تتضمنها كتابه الرئيسي عن منطق الفلسفة، (٢٢). وهو الكتاب الذي ظهر الجزء الأول منه سنة ١٩٥٢ بعنوان منطق المعرفة المجردة (٢٣).

وقد قرر كوهين في مقدمة هذا الجزء أنه سيواصل المسيرة الفكرية التي بدأها كانط، لأنه يثق في إمكانية احراز التقدم في الفلسفة كما هو الحال في العلوم وأخذ كوهين على حاتفه أيضاً أن يهتم بالمعرفة وأن يحلل ويجمع ويوضح تصورات ومبادئ العلوم المضبوطة (٢٤).

ويظهر للقارئ أن ما جاء في مقدمة كوهين إنما هو إعلان عن مبادئ وربما تجارزات سوف تتناول الفكر الذي دافع عنه المؤلف في كتابه الأول وتعرض لها الآن بالتفصيل :

رأى كوهين أن كانط حاول فهم العلم والثقافة باعتبارها وقائع قائمة إلا أنه فشل في فصلها عن العوامل السيكولوجية وما يتصل بهامن ظواهر (٢٥).

والمنطق عند كوهين ليس سيكلوجيا، وهو أيضاً ليس سوريا بحثاً لأنه يفترض دائماً وجود معطيات مصدرها الإدراك أو حتى الحدس الخالص. المنطق عنده إذن ليس فكراً فارغاً، كما أن أي حكم تقررري لا معنى لصدقه إلا بالنسبة لل موقفه داخل تسق من القوانين الكلية تستند بدورها الى أسس منهجية. ضرورة الفكر إذن لا تنفصل عن مضمونه، وهذا المضمون ليس شيئاً آخر سوى

32 - "System der philosophie"

33 - "Logik der reinen Erkenntnis"

(٢٤) فيلوتنكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢١٥ .

35 - Lewis white BECK . Neo-Kantianism , Op , cit , p470 .



الواقع باعتباره موضوعا للمعرفة وهدفا لها وتقدم المعرفة يعنى نمو الفكر، وهو نمو يشمل المضمون والصورة معا . ويترتب على هذا أن لامجال لفصل قوالب الفكر عن معطياته كما ارتأى كانط . ولامجال للنظر إلى الأعداد باعتبارها مادة خام تفرض من الخارج ، فقد تعلم كوهين من حساب النفاضل والتكامل أن الأعداد اللامتناهية لاجود لها أساسا كمعطيات خارجية ، بل هى على الأحرى من خلق الفكر .

الواقع الحقيقى إذن هو الذى يتحدد بواسطة الفكر . وعلى هذا يميل كوهين إلى رفض التقابل الكانطى بين الشيء فى ذاته (وهو الواقع الذى يبعد عن متناول فكرنا) ، وبين الشئ الظاهر (الواقع المدرك) . وحجة كوهين فى هذا الرفض أن التقابل يعطى الانطباع بأن هناك عالمين منفصلين فملا أحدهما لا يتناول إليه الفكر ١

ومن ثم يوافق كوهين على كل الاعتراضات التى يسوقها الفيلسوف فخته بخصر من الشئ فى ذاته، باعتباره واقعا مطلقا، ولكنه - مع ذلك - يقترح أن يكون الشئ فى ذاته، مجرد مثال أفلاطونى أو فكرة، مثالية ، يتطلع إليها الفكر فى تصميمه على معرفة كمال الأشياء . وتكون بمثابة المبدأ المحرك للفكر .

وهنا يقترب كوهين كثيرا من المثال الأفلاطونى . وكان تلميذه كاسيرر Cassirer يقول عنه أنه من أكثر المتحمسين لفكر وفلسفة أفلاطون (٣٦) .

وإذا أردنا أن نفهم أسس التجاوزات الفارقة بين كانط وكوهين

يمكننا أن نمنع النظر في عنوان الجزء الأول من ( نسق للفلسفة ) وهو : منطق المعرفة المجردة .

يطلق كوهين اسم منطق المعرفة المجردة على منطق الرياضيات وأيضاً الفيزياء لاستخدامها المنهج الرياضي، غير أنه يطلق نفس التسمية أيضاً على نظرية المعرفة، بوجه عام .

ويرى كوهين أن التقدم الذي أحرزته الفيزياء المعاصرة والذي تجسد في سقوط النظرية الكلاسيكية بعد انتشاراً للفكر المجرد . فالفيزياء قد أخذت بمنهج الرياضيات الذي أدى إلى اقتراف الامتاهيات . وتحليل الامتاهيات كان هو الاداة المشروعة التي استخدمتها الفيزياء الرياضية (٢٧) .

هنا نلاحظ أن كوهين يفرق عن كانط . فالفلسفة الترانسندنتالية عنده لا تبدأ بالحدس الخالص كما أراد كانط بل تبدأ بالفكر المجرد . وهي عند كوهين لا تستند إلى الحساسية الترانسندنتالية بل هي في الأساس منطق ترانسدنتالي .

ويرى كوهين أن نقد العقل الخالص إنما يعني أن ينقد العقل نفسه بنفسه في علاقته بالحدس ، بشرط أن يتجاوز هذه المرحلة ليؤسس المنطق الخالص أو (المجرد) . وهنا يتضح أن الفكر عند كوهين لا ينبغي أن يبدأ من منطق آخر غير ذاته ، ولا يعني هذا أبداً أنه فكر منفصل عن الواقع ، فالفكر والوجود وجهان لعملة واحدة كما سبق أن قدمنا ، والمنطق الترانسندنتالي هو مؤسس الانطولوجيا (٢٨) .

(٢٧) كوهين : منطق المعرفة البحث ، ص ٢٢ ذكره فيلوتنكو ص ٢١٦

(٢٨) نفس المرجع ، ص ٥٨٨ - (ذكر فيلوتنكو ص ٢١٧) .

نلاحظ أن الهوية المشتركة التي تجمع بين الفكر والوجود عند كوهين ليست هوية ساكنة بل هي ديناميكية ، اذ لا يمكننا أن نقرر بأن الوجود في الفكر أو خارج الفكر ، بل علينا أن نقرر فقط أن الوجود في متناول الفكر accessible a la pensée (٣٩) .

والوجود إذا تناوله الفكر ، علينا أن نتظر ما يصدده عليه من أحكام . وهنا يظهر دور الحكم التركيبي في تأسيس الانطولوجيا ، فمذه الاخير سترد في النهاية إلى مجرد نظرية في الحكم (٤٠) .

يقول كوهين :

(إن الصورة الاساسية للوجود ، أى الصورة الاساسية للفكر ، إنما هي الصورة الاساسية للحكم) (٤١) .

وربما ظهر للبعض تقارب بين فينومينولوجيا هسرل وبين مذمب كوهين ، الا أن كوهين يأخذ على هسرل أنه جرد المنطق من عنصرى المبادأة والاستقلال بأن فرض عليه مضامين هي نفسها سابقة على الفكر وسابقة على المنطق ، مما يتعدى بسببه انطلاق الفكر ، الذى أشرنا إليه آنفا .

وهكذا يتبين لنا أن كوهين ، وإن كان قد اختلف مع كائط في تفاصيل

---

(٣٩) هنا يظهر تأثير كوهين بالمناهج الرياضية الحديثة . فالاعداد اللامتناهية نطق هي الاخرى في متناول فكر العالم الرياضى دون أن تكون معروضة عليه من الخارج ودون أن يكون لها أى وجود قبل داخله .

(٤٠) نفس الموضع .

(٤١) نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ .

ودقائق المنهج إلا أنه يسير على نهجه في تمسكه بجانب المعرفة ، ، وفي عماراته  
إثراء البحث الاستمولوجي بوجه عام . وهو بذلك يواصل المسيرة الفكرية التي  
بدأها كانط ، ويعزز تقدماً في الفلسفة كما هو الشأن بالنسبة للعلوم .

وإذا جاء الخلاف بين كانط وكوهين متعلقاً بدقائق المنهج في مجال الفلسفة  
النظرية ، فإن الخلاف بينها يكاد يكون جندرياً عندما يتعلق الأمر بالأخلاق .  
وليس من نافلة القول أن تشير بإيجاز شديد إلى موقف كوهين ، لنبين أنه  
يبتعد تماماً عن كانط في تصوره للقانون الأخلاقي .

فإذا كان القانون الأخلاقي عند كانط ينبع أساساً من الفطرة الإنسانية  
السليمة ، ويأتى صوته الأمر من الداخل - ل ، ولا يفرض على الفرد من الخارج ،  
نلاحظ في مقابل هذا أن كوهين على العكس تماماً ، يشير إلى ضرورة الاهتمام  
بالمجتمع القائم فعلاً بما فيه من ممارسات أخلاقية وما يخضع له من قوانين دون أن  
يدخل ضمن عمل الفيلسوف دراسة الدوافع الإنسانية وما لدى البشر من  
أحاسيس وتطلعات (١٢)

ويظهر أن هذا التصور يتعارض تماماً مع تطلعات كانط نحو مجتمع يكون  
فيه الإنسان مشرعاً لنفسه والآخرين في نفس الوقت ، ويعامل فيه الإنسان  
كغاية في ذاته لا كوسيلة أبداً ، ويتطلع فيه الجميع نحو ملكة النيات ، .

### بول ناتورب : ( ١٨٥٤ - ١٩٢٤ )

هو من أبرز مفكرى الجيل الثانى بمدرسة ماربورج . اهتم بأحدث مظاهر

من اكتشافات في العلوم وخاصة نظرية النسبية في كتابه ، الأسس المنطقية للعلوم المضبوطة ، . (١٣) ونلاحظ أن هذا الكتاب يتعمق في المسائل المنهجية بأكثر مما رأيناه عند كوهين . فقد اقتصرت اهتمامات كوهين على نظريات رياضية وفيزيائية غدت كلاسيكية .

وقد حاول فانورب أن يملأ الفراغ الذي تركه كوهين بين العلم كواقعة معرفية قائمة وبين الوعي الفردي الذي كون هذه المعرفة . ولذا لم يهتم بإدخال مناهج علم النفس في تفسيره لظهور هذه المعرفة ، مخالفاً بذلك لزميله كوهين . واستطاع — في علم النفس — أن يصل إلى نتائج مماثل للنتائج التي وصل إليها ديلثي . (١٤)

استمد فانورب أيضاً تفكير المسافة بين عالم الظواهر الموضوعي وبين الذات التي نمتلك بناصية المعرفة ونحيط بالظواهر الموضوعية ، خصوصاً وأن هذه المسافة قد استطالت جداً على يد كوهين فابتعد كثيراً عن كافط واقرب من هيجل . وقد كان هذا الأخير لا يكاد يهتم بدور الإنسان للفرد الذي ينشئ ويركب المعرفة .

ورأى فانورب أن البحث الترانسندنتال لا ينبغي أن يكون مجاله قاصراً على واقع المعرفة العلمية وأسسها القبلية كما هو الحال عند كوهين ، بل أن هذا البحث

(١٣) نشر بمدينة برلين سنة ١٩١٠ .

(١٤) ولهايم ديلثي Dilthey (١٨٣٣ — ١٩١١) . فيلسوف وعالم نفس ألماني كان يحزم بأن علم النفس هو أهم العلوم الانسانية وكان يهتم فقط بعلم النفس التجريبي .

ينبغي ان يخصص مكاناً للعمل الخلاق والممارسة الاخلاقية والانتاج الجالى .  
ولكى يحقق ناتورب هدفه استعاد النظرة الكانطية الى كل من الذات العارفة  
والموضوع المعروف لا باعتبارهما مستقلين عن بعضهما البعض بل على اعتبار  
مايربطهما من علاقات تفاعل مستمرة .  
ورأى كوهين أن العلاقة بين الموضوعى ، و الذاتى ، لا ينبغي أن تكون  
علاقة تضمن بحيث يحتوى أحدهما الآخر ، أو تضاد يجعل التباعد بينهما كبيراً ،  
لأنهما اتجاهاً في المعرفة ، كلاهما يبدأ بنفس الظواهر ، وكلاهما يستخدم المنهج  
الترانسندنتالى ومقولات الفكر (٤٥) .

وقد رأى البعض أن ناتورب يحرص على تحقيق التقارب بين الموضوعى  
والذاتى إنما يحقق الوحدة الفكرية والمنهجية للفلسفة بوجه عام ، فقد كن  
ناتورب بحق من أكثر المتعمسين للنهج بمدرسة ماربورج .  
يقول ناتورب .

« لقد فهمنا من قراءتنا لكانط أن الذاتية لا تظهر إلا مع الموضوعية، فهي  
ترتبط معها بعلاقة وثيقة ، بالإضافة الى أن كليهما تنبثق عن أسس لا نقول أنها  
موضوعية أو ذاتية لأنها تتجاوز هذا الاختلاف . » (٤٦)

وننتقل الى كاسيرر .

ارنست كاسيرر : ( ١٨٧٤ - ١٩٤٥ )

هو آخر الثلاثة الكبار الذين اشتهرت بهم مدرسة ماربورج . كانت ابجانه

(45) philonenko, L'Ecole de Marbourg , op. cit p.218

(46) p. Natorp, philosophische Systematik , p.337

(ذكره فيلونتكو ص ٢٢٠)

في فلسفة العلوم مكملته للاتجاه الذي سارت فيه مدرسة ماربورج . وربما كانت مؤلفاته هي أكثر مؤلفات هذه المدرسة ثراء .

فيما يختص بالمنهج كان كاسيرر أكثر إخلاصاً لتعاليم كوهين منه لـناتورب وإذا كان ناتورب قد وسع دائرة البحث الترانسندنتالي بحيث تعدى نطاق المعرفة العلمية القائمة إلى ممارسات أخلاقية وحالية يمكنها أن تؤكد المنهج الترانسندنتالي وتدعمه، فإن كاسيرر قد انطلق إلى ما هو أبعد من ذلك حين اقترح أن يصبح نقد العقل نقداً للثقافة بمختلف جوانبها ، أو أن يصبح نقد الثقافة بديلاً لنقد العقل (٤٧) .

يقول كاسيرر في مستهل كتابه «فلسفة الصور الرمزية» :  
«إنه لا ينبغي أن يقتصر البحث على العلوم باعتبارها وقائع معرفية ، بل ينبغي النظر في مختلف مظاهر الانتاج الثقافي الروحي مثل اللغة والاسطورة والدين . وهي رغم ما بينها من تباين تدخل ضمن اشكالية واحدة... (٤٨)

وفي تبرير نقد الثقافة يقول كاسيرر :  
ان نقد الثقافة إنما يستهدف التدليل على أن المضمون الثقافي يتجاوز نطاق الجزئي والمفرد ، وذلك لأنه مؤسس في إطار مبدأ صوري عالمي موحد ، مما يدل على أن وراءه عملاً أصيلاً للنفس . ولا شك ان في هذا البحث تدعياً للمثالية : اذ طالما اقتصر التفكير الفلسفي على مجرد تحليل لصور المعرفة الخالصة ، طالما ظل الباب مفتوحاً أمام ادعاءات الواقعيين وأصحاب الفهم الساذج للعالم (٤٩) .

(٤٧) نلاحظ أن الثقافة هنا تشمل اللغة والفن والاسطورة والدين وفن الحكم.

(٤٨) فيلوتنكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢٢١ .

(49) E. CASSIRER, philosophie der symbolischen Formen. p.11

(ذكره فيلوتنكو ص ٢٢١)

وقد اعترف كاسير بأنه اكتشف أنموذج هذا الثقافة في كتاب «فينومينولوجيا الروح» للفيلسوف هيجل .

يقول :

إن هيجل قد أدرك بعمق ضرورة فهم النفس باعتبارها كلاً ملموساً ، وذلك بأن تتبعها في كل ما ينشئ عنها من مظاهر (٥٠) .

وكان كاسير قد اشتهر بتناوله لموضوع الرموز والإشارات وذلك في دراسة هامة قدمها في كتابه سالف الذكر فلسفة الصور الرمزية. ونحن نعرف أن الرموز والاشارات إنما تقدم للفكر وسائل ظهوره وتقدمه . والرمز ليس حجاباً عارضاً للفكر ، إنه أذاته الهامة والضرورية ، (٥١) .

والعلامة الوثيقة بين الفكر والرمز ليست في حاجة إلى تأكيد ، وذلك لأن العمل العقلي الذي ينحصر في تحديد مضمون معين على مستوى الفكر إنما يرتبط بالفعل الذي يثبت هذا المضمون في إشارة ترمز إليه (٥٢) .

ونظراً لتأكيد العلاقة الوثيقة بين الفكر والرمز في فلسفة الصور للرمزية ، فإننا نسأل مع ذلك عن موقف هذه الفلسفة من الجنس الخاص ، وهو مصطلح عزيز لدى الفيلسوف كانط :

ومن المعروف أن الجنس الخاص هو الإدراك المباشر الذي لا يحتاج إلى استدلال أو وساطة . وهنا يعترف كاسير بأن « حقيقة الحياة لا تتكشف إلا من

50 - Ibid, p. 15.

15 - Ibid, p. 18.

25 - Ibid.



خلال الاتصال المباشر والرؤية الخالصة . ولكن ، ألا تقف الرموز ( ابتداء من الصور الأسطورية وحتى الرموز الرياضية ) حائلا دون تحقق هذه الرؤية المباشرة؟ هنا يعالج كاسير هذه المسألة بأن يعيد صياغتها في أسلوب فكامي على النحو التالي :

يبدو أن علينا أن نختار بين حياة مباشرة وصامتة وبين أخرى تطلسمها  
الرموز (٥٣)

وفد جاءت إجابة كاسير على هذه التساؤلات معلنة عن نقطة تحول في فكر  
مدرسة ماربورج على النحو التالي :

رأى كاسير أن الحياة تعبر عن ذاتها من خلال التفكير الرمزي ، كما رأى  
أن إنكار الصور الرمزية إنما هو هدم للصور الروحية التي تظهر فيها حقيقة  
الحياة (٥٤) .

وهكذا يظهر أن الصور الرمزية لاغنى عنها وأن الحدس الخالص لا وجود  
له لأنه مباشرة سلبية لا تكشف عن حقيقة الحياة، فهذه الأخيرة لا تكشف حقيقتها  
إلا بالعمل . يقول كاسير :

«إن أسمى حقيقة موضوعية تكتشفها النفس إنما هي صورة فعلها ذاته . فهي  
في مجموع ما تقوم به من عمليات ، وفي معرفتها للقواعد النوعية التي تبينها  
تلك العمليات ، وفي إدراكها للانجمام الذي يرد هذه القواعد النوعية إلى الوحدة  
ووحدة العمل وتفرد الحل ، في خلال هذا كله ، نجد أن النفس تحدد ذاتها كما

53 — Ibid, pp.48 - 49 .

54 — Ibid, p. 51.

تحدد الواقع ، أما الزوال عن الشيء في ذاته أو الواقع المطلق الذي يمكن وراء تلك الوظائف النفسية ، فإنه لم يعد من الممكن أن نجيب عليه النفس الآن ، بالإضافة الى أنها تنظر اليه على أنه سؤال أسى . وضعه ، (٥٥) *Mal posée*

وقبل أن نتحدث عن تصور كاسيرر للسطق ، وهو ما تناوله في العديد من كتاباته ، نود أن نشير أولاً إلى بحث له يتصل بهذا الموضوع كان بعنوان ، مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة ، (٥٦) . ونحن نعلم أن ، الجوهر ، كان منذ القدم هو المحور الذي دارت حوله جميع نظريات الميتافيزيقا . ولذا فرق المنطق القديم بين شيء ، هو ، موضوع ، ، وصفات هي ، ومحمولات ، في قضايا . وقد بين كاسيرر أن النظرة العلمية الحديثة تتجاوز تماماً هذا التصور . غير أنه في بحث لاحق عن ( احتمية والاحتمال ) (٥٧) يترف بأن كتاباته هو وزملائه عن ( مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة ) قد تبنت في معظمها وفق تصور علمي للعالم لم يعد يتطابق مع الأبحاث العلمية الجديدة . وهو يؤكد ... مع ذلك إمكانية التأقلم مع هذه الأبحاث .

وما يجدر ذكره بهذا الصدد ان كتب ، احتمية والاحتمال ، هذا قد أعيد طبعه مع بحث آخر لكاسيرر ، عن أينشتاين ونظرية النسبية ، حاول فيه التوفيق بين النظرة المثالية الترانسندنتالية عند كانط وبين المبادئ العلمية الجديدة وظهر البحثان في كتاب موحد بعنوان ، في الفيزياء الحديثة ، (٥٨) .

5 — Ibid, p. 48.

٥٦ - فيلوزوفيا كنو ، مدرسة هاربرج ، ص ٢٠٧

٥٧ - نفس المرجع ، ص ٢٠١

58— E. CASSIRER : "Zur Modernen Physik" Oxford, 1937.

وإذا انتقلنا أخيراً إلى المنطق ، فإننا نرى أنه على حين أراده كوهين قاصراً على منطق ارباضيات والفيزياء لاستخدامها منهج الرياضة ، نجد كاسيرر على العكس يجعل مجال المنطق أكثر اتساعاً ، فهو عنده يشمل العلوم الإنسانية أيضاً . وليس معنى هـ - ذا أن كاسيرر أراد أن يطبق منطق العلوم الطبيعية على أرض غريبة ، بل إنه أراد فقط أن يكشف عن البنية المنطقية لهذه الأرض مما قد يساعد في توضيح مفاهيم المنطق بوجه عام . يقول :

، إن مقولات المنطق لا تتضح إذا اقتصرنا على دراستها وتحليلها داخل مجالاتها النوعية فقط . وهي من الممكن أن تصل إلى أقصى درجة من الجلاء والوضوح إذا قارناها بمقولات تنسب إلى مجالات فكرية أخرى وإمكانيات أخرى من الفكر ، وعلى وجه الخصوص مقولات للفكر الأسطوري ، . (٥٩)

وفي ختام حديثنا عن كاسيرر نود أن نكرر هاتردد في كتاباته من أن فلسفة الصور الرمزية ليست ميتافيزيقا بل هي فينومينولوجيا ، المعرفة ، وكلمة معرفته هنا يتسع مدلولها ليشمل ليس فقط الفهم العلمي أو التعريف النظري بل أي نشاط روحي يستهدف فهم العالم من جميع جوانبه (٦٠) .

وهكذا يظهر لنا أن فلسفة الصور الرمزية كانت فينومينولوجيا مفتوحة على عكس فينومينولوجيا هيجل التي كان المنطق هو مدخلها ، لوحيد فجاءت معرفة مطلقة ومنقطة على ذاتها . ويظهر لنا أيضاً أن كاسيرر لم يؤسس نسقا فلسفيا بالمعنى التقليدي ، وإنما جاء بفكر جديد ، يمد لآي فلسفة مستقبلية للثقافة ، (٦١)

59— E. CASSIRER: "Wesen Und Wirkung des Symbolsbegriffs" Oxford, 1956. p. 11 ذكره فيلر نذكره ص ٢٢٥

60—Ibid, p.208.

61— Ibid, p. 229.

## مدرسة هيدلبرج

يطلق اسم مدرسة هيدلبرج على مجموعة نشطة من مفكرى الكانطية الجديدة ، ظهرت وترعرعت بمدينة هيدلبرج بجنوب غرب المانيا ، وانتسبت الى جامعتها ، وبرز من مثلثها اسماء ويلهلم وندلباند ، وهينريخ ريكرت ، وإميل لاسك . ولم يقتصر نشاط المدرسة على جامعة هيدلبرج ، بل تعداها الى إقليم بادن ، كله في جنوب غرب المانيا . حتى أنهم اعرفت أحيانا باسم مدرسة بادن ، BADEN أو المدرسة الكانطية الجديدة لجنوب غرب المانيا .

وعلى الرغم من أن مدرسة هيدلبرج كانت معاصرة لما روبرج إلا أن هذه الأخيرة قد حظيت باهتمام الباحثين والقاد الى درجة لم تحظ بها الأولى . فلم يظهر حتى الآن - فيما أعلم - أى بحث مستقل عن فكر مدرسة هيدلبرج وما قدمته من عطاء . كما أنه لم يترجم الى اللغات الأوربية أى عمل من أعمالها . ومع ذلك سنحاول أن نكون مختصرأ عاماً عن اهتمامات هذه المدرسة وأساسيات فكرها من خلال ما كتب عن مثلثها ضمناً ومقالات متناثرة .

### ويلهلم وندلباند : ( ١٨٤٨ - ١٩١٥ )

كان من أكثر المتحمسين للفيلسوف كانط ولرغبته في إحداث تقدم في الفلسفة .  
عامل لتقدم العلوم . وهو صاحب التنازل الشهير :

كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث نخرق على تجاوزه ؟

وقد اشتهر وندلباند بتحليله لمفهوم « الحكم » : كل معرفة تكتمل بمبداً غنياً

---

• إميل لاسك : لم ترد إشارة إلى فكره فيما لدينا من مراجع .

لاحكام . وكل حكم يتضمن نفيًا أو إثباتًا . وهذا يعني أن كل معرفة تشتمل على  
 « فعل للصياغة » ، هو الذي يحدد الإثبات أو النفي . غير أن الإثبات أو النفي لا  
 يفصحان عن موافق معينة تجاه الواقع الموضوعي ، بل هما يتضمنان فقط إشارة  
 الى « تقويم » ، هذا الواقع « والتقويم هو » التزام ، من قبل المفكر أو العالم حيال  
 العالم الموضوعي . وهكذا يظهر أن الفلسفة قد توصلت الى نقطة حاسمة يكشفها  
 لغة «هوم» ، الالتزام ، أو «التقويم» ، كضرورة أساسية في كل معرفة . ويرى  
 ريندلباند أن هذا الكشف هو كشف عن « هانون » ، المعرفة Norme (٦٢) ويقول :  
 « الح - كم يكون صادقاً لا بمضاهاته بشيء في ذاته ، بل لأن هناك التزاماً بمتممه  
 التجربة العملية هو الذي يرجح تصديق الحكم على تكذيبه » . (٦٣)

وهكذا يظهر نمط جديد في البحث تختص به الفلسفة في مجال المعرفة عند  
 الكانطيين الجدد . لقد وردت للفلسفة لأول مرة الى مجرد نظرية في القيمة -  
 Théorie de Valeur

موضوع الفلسفة إذن هو الحكم المتضمن في كل معرفة . وهو يتحدد  
 بالعلاقة بالقيم التي تزعم لنفسها مشروعية مطلقة . وإذا كان هذا هو حال  
 الفلسفة ، فكيف يمكنها إذن أن تتناول موضوعها ؟ إنها باعتبارها فلسفة نقدية  
 لا يدخل في اختصاصها أن تصف أو أن تشرح الاحكام المنضمة في المعرفة ،  
 لأن عملها يقتصر على فحص المزايم المتصلة بالقيم الكلية إن وجدت . فهي - كما  
 يقول ريندلباند :- « العالم الذي يفحص مبادئ الاحكام المطبقة » ، (٦٤)

62 --- Christoph WILD: " L'Héritage de Kant ", op. cit, p. 258.

63 --- Lewis BECK : " Neo-Kantianism ", op. cit, p. 472.

64 --- C. WILD : op. cit, p. 258.

إن مجموع المبادئ التي تستند إليها الأحكام هو ما يطلق عليه ويندلاند اسم  
، الوعي الخالص البسيط ، . ووظيفة الفلسفة هي دراسة هـ . ذا الهم على الهدف  
نميته وأيضاً - السمو بنسق القيم الذي هو نسق العقل . وفي هـ . ذا لا يتعد  
، ويندلاند ، كثيراً من كاتط . (٦٥)

هل يمكن للفلسفة النقدية أن تكشف لنا عن قانون النقد ذاته ؟ وبعبارة  
أخرى ، هل يمكن للفلسفة التي تكشف عن أسس ودعامة المعرفة أن تحدثنا عن  
الدعامة التي تستند إليها هي ؟

إن الكانطية الجديدة . وقد راجعها هذا التساؤل . كادت تنزل في متاهات  
، المثالية الألمانية ، (٦٦) وهي الفلسفة التي انطلقت لسد الثغرة التي فرضها  
نفس التساؤل المنبثق عن الفلسفة النقدية .

وعلى الرغم من هذه المشكلة ، فإن الكانطية الجديدة قد انطلقت في مجال  
النظرية العلمية .

ففي مجال علم التاريخ ، نلاحظ أن مدسة هيدلبرج قد كرست جهودها  
للكشف عن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية :

إن منطق علوم التاريخ يؤكد أن منهجها لا يقوم على السرد الموضوعي للأحداث  
أو للواقع التاريخي . ذلك لأنه من المستحيل أن نصف بموضوعية كاملة أية  
واقع تاريخية خصوصاً وأن تكثر جوانبها لا تستوعبه قدرة أي ملاحظ . ومن

---

65 - Ibid.

٦٦ - . تراجع بهذا الصدد ما جاء في كوهين . ونلاحظ أن فكره كاد  
يتأرجح بين مثالية فichte وبين الاتهامات الوضعية .

هنا كان سمي المؤرخ الى وضع مبادئ للاختيار من بين هذه "الكثرة" .  
 وقد أراد ويندلباند أن يكشف في قلب تفكير الطبيعي العلمي عن المبادئ التي  
 تخضع لها المعرفة التاريخية .

ففي مقال كتبه بحدينه ستراسبورج بعنوان "التاريخ وعلوم الطبيعة، يقول:  
 " إن العلوم التجريبية في معرفتها للواقع إنما اهتمت بالعام الذي يظهر في  
 صورة قانون طبيعي ، أو الفرد الذي يتحدد من زاوية تاريخية معينة . فهي  
 إذن تهتم بالصورة العامة لواقع يتصف بالثبات، كما تهتم بالمضمون الذي يتحدد  
 في أفراد الواقع ويتميز فيه كل فرد عن الآخر . والعلوم التي تهتم بالكشف  
 عن الصور العامة هي علوم تبحث عن قوانين ، أما النوع الثاني من العلوم ، فهي  
 التي تهتم بالأحداث المفردة . الأولى تنصب على ما يتصف بالدوام ، والثانية  
 تهتم بما حدث لمرة واحدة . الأولى باحثة عن قوانين *Nomothétique*  
 والثانية تصف الحالات الفردية *Idiographique* (٦٧)

وبجدر بنا - حتى يتضح هذا الص - أن تكشف عن موقف ريكرت من  
 هذه المسألة ، وهو زميل ويندلباند في مدرسة هيدلبرج .

هينريخ ريكرت : (١٨٦٣ - ١٩٣٦)

هو أستاذ سابق في جامعة فريبورج Freiburg ، وخليفة ويندلباند في  
 مدرسة هيدلبرج . كتب مقالا شهيرا بعنوان : (حدود التكوين الطبيعي العلمي  
 للأفكار) . وبفضل هذا الكتاب أمكن فاسفيا تبرير مشروعية واستقلال (علوم

الروح) (٦٨) التي ازدهرت في القرن التاسع عشر .

وفيما يختص بعلاقة التاريخ بعلوم الطبيعة ، وهو الموضوع الذي بدأه ويندلاند ، فقد أشار ريكتر إلى التمايز بين منهجين أحدهما يرنو إلى التعميم والآخر يشدد للفرد من ناحية اهتمام العالم أو عدم اهتمامه ببعض جوانب الواقع .

فبالنسبة للعالم الطبيعي كان الكشف عن القانون هو المهم ، ومن ثم كان اهتمامه بالجوانب العامة في الواقع . أما بالنسبة للمؤرخ فإن انجازه ينسحب أساساً نحو تفرد الحدث التاريخي وما تميز به واقعة تاريخية محددة عن أخرى . ولكن في حين أن الباحث عن الجوانب العامة في الواقع قد تمحّدت لديه طرائق التجريد وأصبح بإمكانه تمثيل القانون العام واستخراجه بين العديد من الفروض القابلة للتحقق ، نجد الباحث في علوم التاريخ - على العكس - لا يتوافر لديه مبدأ الاختيار . ومن ثم وجب للكشف عن أساس يستند إليه في ترجيح الاستفادة من مجموعة من الأحداث المفردة دون أخرى . إن هذا الأساس يمكن في كون التاريخ يحول الواقع التاريخي إلى قيم ثقافية عامة مثل الدولة ولفن واندين والعدل الاجتماعي . وحيث أن موضوع علم التاريخ لا يتحدد أو يظهر إلا بعلاقة القيم هذه ، لذا كانت هذه العلاقة هي المكونة لبنية المعرفة التاريخية .

إن الكشف عن هذا المبدأ المكون لبنية المعرفة التاريخية لا يفيد فقط في التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية ، بل إنه يقدم أساساً لتصور فلسفة التاريخ .



إن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية هي نقطة الانطلاق إذن لفلسفة التاريخ .  
وبناء على هذه الأبحاث المنطقية المنصبة على التطير في العلوم ، طالبت مدرسة  
هيدلبرج بفلسفة التاريخ هي فلسفة للقيم العامة للعقل (٦٩) .

وهكذا تلاحظ أنريكوت كان مكملًا لسلفه ، ويدل بانه فيما يختص بالتاريخ  
وعلاقة القيم . وقد كان مكملًا له أيضا في تصوره لنظرية الحكم ، كما سنرى :  
لقد أخذ ريكوت عن مؤسس مدرسة هيدلبرج أفكاراً تتصل بالمعرفة ونظرية الحكم  
ثم أكملها في ضوء الروح العامة للاتجاه الكانطي الجديد . ففي سنة ١٨٩٢ أصدر  
كتاباً بعنوان : موضوع المعرفة ، أعقبه بعنوان تحتى هو : مدخل إلى الفلسفة  
لترانسدنتالية (٧٠) . وقد أشار ريكوت في هذا الكتاب إلى « معيار الحقيقة في  
المعرفة » وإلى الأساس المكون لهذا المعيار . ثم ينتقد جميع النظريات التي تعتبر  
حكم الحقيقة كامناً في موضوع المعرفة أو متوقفاً على الذات العارفة ، وذلك  
أخذاً بنظرية الالتزام . فقانون المعرفة لا بد وأن ينبثق عن التزام معين ، ويكون  
الإعتراف بهذا الالتزام هو المؤسس للمعرفة الحققة .

*La norme de la Connaissance doit se rechercher dans un «devoir»  
dont la reconnaissance fonde la vraie Connaissance (71) .*

وإذا كان الحكم هو صورة من صور التقويم ، فإن الحقيقة هي القيمة التي  
يسعى الحكم إلى تأكيدها .

69 — Ibid, p. 261.

70 — Ibid, p. 264

71 — Ibid, p. 258.

وتنصب الأحكام على صنفين من الموضوعات ( أو نمطين من أنماط الوجود ) :

النمط الأول هو موضوعات العالم المحسوس التى تدخل فى نطاق العلم التجريبي ويتفق ريكرت مع كل ما أورده كانط بخصوص معرفة هذه الموضوعات .

النمط الثانى يشتمل على موضوعات معقولة غير محسوسة . وهى لا تخضع للادراك بل تعرف عن طريق ملكة الفهم Verstand وهذه الموضوعات هى عند ريكرت موضوعات الثقافة . ومثالها : ( التاريخ والفن والأخلاق والنظم ) .

وعلى الرغم من أن موضوعات هذا النمط لا ترد إلى الحواس ولا تخضع لمقولات الطبيعة إلا أنها ليست موضوعات ميتافيزيقية لأنها تتداخل مع التجربة وتلتقى بأسماء هيجل الروح الموضوعية .

غير أن موضوعات الثقافة وموضوعات العالم المحسوس فى حاجة إلى ذات مشتركة وهذه الذات يطلق عليها كانط اسم الذات الترانسندنتالية . وهى عند هيجل الروح إنسانية وهى تلك أنماط الوجود عند ريكرت يضاف إليها نمط رابع هو عالم الميتافيزيقا الذى جعل منه كانط موضوعا للإيمان وبوافقه هنيه ريكرت (٧٢) .

نلاحظ أن موضوعات النمط الثانى وهى تشمل الأخلاق والفن والنظم والتاريخ تحتل مرتبة متوسطة بين المحسوسات وموضوعات الميتافيزيقا . وهنا يظهر (التقارب) بين العمل والنظرى على غير ما عهدناه عند كانط . إذ يقوم

العقل العمل بدرر التفويم في مجال المعرفة بعد أن أصبح بعداً جديداً لافنى  
 منه في إصدار الاحكام . كما نلاحظ أيضاً أن ريكتر يوسع رقعة التجربة  
 الكانطية فيجعلها تشمل التاريخ إلى جانب الطبيعة . وهنا يظهر تأثير ريكتر بفاهيم  
 فلسفة هيجل وفخته ولكن داخل الاطار العام الذي رسمه كانط .



## الخاتمة

يتأكد القارئ - من خلال متابعتة لهذا البحث - أن البناء الفكرى الذى خلفه كانط كان شامخا وعظيما .

فقد نبهت أن أصحاب المثالية الألمانية الذين خرجوا على الفلسفة النقدية ، بدأوا هم أنفسهم من حيث انتهى كانط .

ويكفى أنه تحقق ماسبق أن أعنته كانط من أن الفلسفة بإمكانها أن تحرز تقدما ملموساً يحاكي التقدم الذى أحرزته العلوم . فالكانطية الجديدة تنتقل من نقد العقل إلى نقد الثقافة ، كما أنها تكشف عن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية .

وإذا كانت كتابات الكانطيين الجدد قد تأخر انتشارها بسبب ظروف وعلاسات خاصة ، فإنه لا بد من الاعتراف بأن فترة الكمون هذه هى التى أثمرت فيما بعد ، بكل تأكيد ، عند المعاصرين ابتداء من الهيكلية الإيطالية التى ظهرت عند كروتشى ، وحتى أنطولوجيا هيدجر ، وأخيراً لدى البنيويين .

فكانط هو ، فيلسوف الثقافة الحديثة ، بحق ، كما قال ريكتر ، لأنه دعم بفكره مفاهيم الأخلاق والسياسة والدين والفن .

وكانط هو الفيلسوف الذى لا يمكن تجاوزه .

وفى هذا المعنى يقول ليبان صاحب شعار (المردة إلى كانط) :

. إنك بإمكانك أن تفلسف مع كانط ، أو ضد كانط ، ولكنك لا يمكن أن تفلسف بدون كانط .

## مراجع البحث

- ١ - أرفى شولتز : ، كانط ، ، ( ترجمة أسعد درويش ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ، ١٩٧٥ ) .
- 2 — BECK Lewis White : "Neo-Kantianism" , in (Encyclopedia of philosophy, London 1967).
- 3 — DUSSORT H. : "L'Ecole de Marbourg", paris, 1963.
- 4 — PHILONENKO Alexis : "L'Ecole de Marbourg", in (La Philosophie du Monde Scientifique et Industriel, Hachette, 1973)
- 5 — SARTRE J.P. : "Critique de la Raison Dialectique". (Gallimard, 1960).
- 6 — WILD Christoph : "L'Héritage de Kant", in (Bilan de la Théologie du XX Siècle, Casterman, Paris 1970)
- 7 — "Vocabulaire de la Philosophie", Seghers 1975.
- 8 — "A Dictionary of Philosophy", Moscow, 1967.

، كما أن البذرة المختفية تحت الأرض هي التي أعطت كل صفات  
 الشجرة النامية فوق السطح ، كذلك فإن شجرة الحياة البشرية تنبثق عن  
 إحساس متفرد وانفعال قوى تجاه الحياة ..

[ أورتيجا إيخاست ]

الأعمال الكاملة ، المجلد الثاني ، ص ٢٧٤





## محتويات البحث :

- خوسيه أورتيجا إيغاست : (حياته وكتاباته وعصره) .
- العقلانية الحيوية : (أهدافها ومباحثها) .
- فلسفة الظواهر وموقف العقلانية الحيوية منها .
- الوجودية وموقف العقلانية الحيوية منها .
- تقويم وتقييم .
- للمراجع .



## خوسيه أورتيغا إيخاست

### ١٨٨٣ - ١٩٥٥ م

### حياته وكتابات وعصره

هو فليشوف وكاتب إسباني ، ولد بمدينة مدريد في أسرة موسرة ، وكان والده مديراً لإحدى جرائد المعارضة وهي المعروفة بإسم « المحاييد »  
: El Imparcial

تعلم في مدارس اليسوعيين بالقرب من مدينة مالقة Malaga على الساحل الجنوبي لإسبانيا ، غير أنه تنكر للعقيدة الكاثوليكية تدريجياً بسبب تعاطفه مع اتجاهات التحديث الديني وخصوصاً بسبب قراءته لكتابات المشرق رينان .

بدأ دراساته الجامعية في القانون والفلسفة بجامعة ديوستو Deusto في مدينة بيلبار Bilbao على خليج بسكاي في أقصى الشمال الإسباني ، ثم أكمل هذه الدراسات بجامعة مدريد سنة ١٩٠٢ .

في سنة ١٩٠٢ تعرف على موقف الحركة الفكرية في إسبانيا أونانوמו (١) ، وهو أول من أثار الإهتمام بضرورة الفكر الفلسفي . فن المعروف أن الفكر الإسباني كان - مع بدايات القرن العشرين - يفتقر إلى الملتين بالفلسفة ، وكان من المتعذر العثور على قراء لامهات الكتب الفلسفية حتى من بين أساتذة الجامعات (٢) .

(1) Miguel de Unanuno (1864 — 1936).

ولد في بيلبار ، وأشتهر بمآلاته التي تعالج مشكلات عصره .

(2) Alain GUY: «O.tega YGASSEF», (Seghers, 1969), P. 5.

وفي سنة ١٩٠٤ حصل أورتيجا على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة مدريد . ثم قام برحلات علمية - على مدى خمس سنوات - أمضاها بالجامعات الألمانية في برلين وليبزيغ وماربورج . وفي جامعة ماربورج التقى بهيرمان كوهين أحد كبار الكانطيين الجدد وتلذذ عليه .

تزوج في سنة ١٩١٠ ، ثم أصبح أبا لقلايين وعلامة . وكان قد عين في نفس السنة أستاذاً للبيثافيزيقا بجامعة مدريد ، التي استمر بها حتى اندلاع الحرب الأهلية في أسبانيا سنة ١٩٣٦ .

وخلال ممارسة أورتيجا لعمله بالجامعة ، كانت له إهتمامات سياسية وصحفية . ففي سنة ١٩١٥ اشترك في تأسيس مجلة « أسبانيا » ، وفي سنة ١٩١٧ أسس جريدة « الشمس » ، El Sol ، وهي من أكثر الجرائد إنتشاراً هناك وكان في تحريره للمقالات الفلسفية مماثلاً لجان لاكروا المحرر الفلسفي لجريدة ليموند الفرنسية الشهيرة .

وقد استهدف أورتيجا في مقالاته تغيير أنماط الفكر السائد في المجتمع الأسباني وإرساء قواعد الفكر المنحور . ولتحقيق هذا الهدف سلك العديد من الطرق . وعندما أسس مجلة « الغرب » ، في سنة ١٩٢٣ (٢) ، حاول من خلالها أن يقرب الفكر الغربي ( والألماني على وجه الخصوص ) إلى نفوس الأسبان . فكتب عن برتقانو وهسرل وكيرك جارد وراسل وشيلر وغيرهم . وبالإضافة إلى كتابة المقالات الفلسفية كان أورتيجا يعقد الندوات ويلقي المحاضرات العامة

---

« La Revista de Occidente » (3) .

استمرت هذه المجلة في الظهور حتى يوليو سنة ١٩٣٦ ، ثم توقفت عن الظهور إلى أن أمسك أحد أبناء أورتيجا بإدارتها من جديد ابتداء من سنة ١٩٦٩ .

ويؤزل إلى رجل الشارع ويخطبه حتى لقب بالمصارع Torero . ولم يكن مصارعاً لثيران بالمعنى الذى يفهم من الكلمة الأسبانية ، بل مصارعاً للافكار بطبيعة الحال .

وأشتهر أورتيجا بمعارضته للحكم الدكتاتورى فى أسبانيا من سنة ١٩٢٣ إلى سنة ١٩٣٠ . فقد أوقف نشاطه بالجامعة لمدة أشهر ١٩٢٩ احتجاجاً على سياسة بريمو دى ريفيرا رئيس وزراء أسبانيا . وكان له دور فى إقصاء الملك ألفونسو الثالث عشر ثم إعلان الجمهورية سنة ١٩٣١ .

وبعد اندلاع الحرب الأهلية فى أسبانيا سنة ١٩٣٦ اضطر أورتيجا للجوء إلى فرنسا ثم الأرجنتين وأخيراً لجأ للبرتغال . وبمجرد عودته إلى مدريد سنة ١٩٤٨ أسس هناك معهداً للدراسات الإنسانية . وإبتداء من هذا التاريخ وحتى وفاته سنة ١٩٥٥ اعترف بريادته للفكر الأسباني . فقد كان قوة فكرية لم تشهد لها أسبانيا منذ أكثر من ثلاثة قرون .

هكذا يظهر أن حياة أورتيجا كانت محاولة بالنشاط الفكرى والسياسى . ولم يكن فى هذا كله يستهدف مصلحة شخصية لأن بنيتة الأولى هى إصلاح المجتمع . ففى يوليو سنة ١٩٣١ رفض منصباً سياسياً مرموفاً وقال أنه . يفضل أن يظل رئيساً للسكرتارية فى وزارة الحقيقة (٥) .

وبهدف الكشف عن الحقيقة ، كان أورتيجا يعلم مواطنيه دقة التفكير والتعمق فيه ، كما أدخل مفهوم النظام فى الكتابات الفلسفية لأول مرة فى أسبانيا . وبذل

---

( ٤ ) NEIL MCINNES : « ORTEGA YGASSET, José », in  
Encyclopedia of philosophy, London, 1967.

جهداً خارقاً في مراجعة المقاومين للتجديد . وفي هذا يقول : « أنه كان يعلم الفلسفة في مجتمع يتأزم الفكر المتحرر . وكان مثله كالتفيس الذي يبشر بالهدى في قوم درجوا على عبادة الأوثان » (٥) . ويهدف الكشف عن الحقيقة أيضاً عمل أورتيجا على إحداث نهضة فكرية توفق أسبانيا من سبات فكري وعقلي طويل .

وفد نشط أورتيجا في التأليف . وكتب في مجالات متعددة . وكانت معظم كتاباته في صورة أبحاث ومقالات نشرت في الجرائد اليومية أو في المجلات المتخصصة . أما كتاباته الفلسفية ، فقد كانت قليلة بالنسبة لكم إنتاجه الفكري في مجرعة ، بيد أن ما تركه من أثر قوي في الفلسفة الأسبانية إنما جاء عن طريق عاضراته وتعليقه (٦) .

وقد تميز أورتيجا بسحر بيانه ، ودقة تعبيره ، وعمق تفكيره . وقبلنا وجد من يتأفف في صديق مقولته وقوة تأثيره (٧) . فهو رب النثر الإسباني بلا منازع . ومنع ذلك ، فهو لا يتكشف للقارئ السطحي : « فثل كتاباته كتل جبال الثلج التي لا تكشف إلا عن عشر حقيقتها » (٨) . أما أسلوبه الفلسفي ، فإنه يتميز

---

( 5 ) ORTEGA Y GASSET : « Las Obras Completas » ( -Ed. de la Revista de Occidente. 1962 ) I, p. 311.

وسنشير إلى هذا المرجع كلما دعت الحاجة بالحرفين O. G. بالإضافة إلى

رقم المجلد .

( 6 ) NEIL MCINNES, Op Cit.

( 7 ) Ibid.

( 8 ) Julián Mariñas : « Ortega Y gasset », ( Madrid, 1960 ), p. 253.

بالإبداع لأنه ينتقى العبارات وينتج المصطلحات الجديدة ، وينتقى أنسب المرادفات للمصطلحات الفلسفية الحديثة التي تخلفت عنها اللغة الأسبانية .

وقد لا يتسع المجال هنا للحديث عن كل مؤلفات أورتيجا وآثاره خصوصاً وأن الحديث عنها سبأني في سياق البحث ، ويكفي أن نقرر بهذا الصدد أنها اشتملت مجالات متعددة . وإذا استثنينا كتاباته السياسية فإن مجموع ما طبع من أعماله - في تسعة مجلدات - بلغ خمس آلاف وخمسمائة صفحة (٩) .

وإذا كان أورتيجا قد خصص جزءاً كبيراً من اهتماماته المشكلات المحلية الأسبانية ، فإنه قد اشتهر مع ذلك في عداد الفلاسفة المعاصرين بمذهب الذي يربط بين العقل الحيوي والتاريخي كما يربط بين الفكر الفكري والواقع المادي . وهو بهذا يتجاوز المشكلات المحلية ليصبح فيلسوفاً عالمياً لا يقل في تأثيره عن نيتشة أو بندتو كرونتشي (١٠) أو سارتر . وسنرى أن العقلانية الحيوية ، عند أورتيجا إيجاست هي للمذهب الذي يشق لنفسه طريقاً فكرياً جديداً يختلف عن المذاهب المثالية التصورية ، والعلمية المنطوقة ، والوجودية المناهضة للعقل . كما سنرى أن أورتيجا يصالح بين الاتجاهات العقلانية والحيوية ولكن على غير طريقة برجسون .

---

( ٩ ) Alain GUY, op. cit., p. 177.

( ١٠ ) CROCE, Benedetto ( ١٨٦٦ — ١٩٥٢ ) .

فيلسوف إيطالي ، استفاد من متابعتة لأبحاث السكانطين الجدد ، اشتهر بكتاباته في فلسفة الجمال ، وكان له تأثير قوي على الفكر الأدبي والفني الإيطالي .

## العقلانية الحيوية

### اهدافها ومباحثها

• كان لهذا الحدث جلاله وعظمته ، كما كان له مدى ودوى هائل . فقد عاش الكون لأول مرة بين أفراح وأزراح ، وآمال وآلام . واختلأت أركانه ضياء وأصبح لأشياءه مذاقاً ، وانبتقت عنها روائح وطعوم ... وعلى الجملة ؛ عندما ظهر الإنسان بدأت الحياة الكونية ، (١).

جاءت هذه العبارة في تقديم ما اسماء أورتيجا به ، للمشكلة الإنسانية ، ومنها يتضح التأكيد على أن آدم هو أول الكائنات التي وعت أنها تعيش . ففي حين أن جميع النباتات والحيوانات عاشت ونمت في هذا الكون قبل الإنسان إلا أنه مجرد ظهور الإنسان بدأت الحياة مع بداية الوعي بالإبعاد الكونية المختلفة .

• والإنسان يحمل في داخله مشكلة سأورية بطولية . وكل أنماط نشاطه ليست سوى وظائف لحل هذه المشكلة . أو هي خطوات لحلها . والإنسان يقسم المشكلة ويستهدف حل أجزائها على مراحل : فالعلم هو حل للرحلة الأولى . والفن هو محاولة لحل المرحلة الثانية ، أما الاخلاق فهي محاولة لحل الجزء الأخير ، (٢) .

وإذا كان الالم يرد الحياة إلى البيولوجيا أى دراسة الوظائف الفسيولوجية المختلفة ، فإن أورتيجا يضع مفهوماً منهجياً للحياة . وفحياة الشئ هي

(1) O. G., I, P. 480 .

(2) Alain GUY, Op. Cit., p. 12.



وجوده ، (٣) ، و ماهية الشيء ترد بالتحليل إلى مجرد علاقات ، (٤) ، ولهذا أخذ العلم على عاتقه أن يكشف عن أنسجة العلاقات العديدة التي يرد إليها الكون بأسره ، وقد حقق في هذا المجال نجاحاً لا يستهان به .

غير أن الأشياء في حقيقتها تنطوي على وحدة وتفرد قلما يمسك بها العلم لأنه يتم بالعام والضروري . صحيح أنه يقدم لنا قوانين تمسك بالصفات العامة والمشاركة بين الأشياء : فقانون مفرط الأجسام مثلاً يكشف عن علاقة عامة تتحدد بها حركة كل جسم . ومن هنا كانت اهتمامات العلم تنحصر في الكشف عن العلاقات العامة والمجردة دون أن تنصب على تفرد الحالات الجزئية والمرئية . وقياساً على ذلك فإن الحياة التي كشف عنها العلم هي مفهوم مجرد . في حين أن التعريف المليم يقرر بأن الحيوى هو الملموس الذي يتصف بالتفرد ولا يقارن بغيره . الحياة هي التفرد إذن .

وعلى هذا فإن نقد أورتيجا للعلم ينحصر فيما يلي :

أولاً : أنه يهمل الجانب الملموس من الواقع .

ثانياً : أنه يقسم مشكلة الحياة إلى جانبين لا اتصال بينهما ، الطبيعية والفس .

ثالثاً : أنه يفترض في الأشياء الثبات والدوام ، في حين أن الحياة هي

ديناميكية وتغير (٥) .

وأمام هذا القصور الذي تنطوي عليه المناهج الطبيعية في دراسة الحياة ، ينصح

أورتيجا بالجزم إلى منهج الفن أو المنهج الذي يستقرى سير الحياة .

(3) O. C., I, p. 481.

(4) Ibid, p. 482

(5) Ibid., p. 483

## ميتافيزيقا العقل الحيوي

أطلق أورتيجا على فلسفته إسم « ميتافيزيقا العقل الحيوي »<sup>(٦)</sup> أو « العقلانية

الحيوية » Ratio-vitalism .

وكان يقصد بالميتافيزيقا البحث عن الواقع الأول الذي تنبثق عنه الموجودات ، والذي تقتصر إليه الأشياء في تأصل أسباب وجودها . وقد تبين له أن هذا الواقع الأصيل هو « الحياة » . ومفهوم الحياة قد ظهر في الكتابات الأولى لأورتيجا مشيراً إلى معناها البيولوجي تماماً كما فعل أصحاب المذاهب الحيوية . غير أنها استعملت فيما بعد عنده كـ تشير إلى حياة الإنسان المتفاعل مع ظروف وإمكانات مجتمعه ، وتشير أيضاً إلى حياة الإنسان في قلب أحداث التاريخ<sup>(٧)</sup> .

وقد جاء فعدد من معاني العقلانية الحيوية . في الكتاب الفلسفي الأول لأورتيجا « تأملات دوتكيشوتيه »<sup>(٧)</sup> . وظهر في هذا الكتاب أنه يعارض المذاهب المثالية على زعم أنها تؤكد الأولوية الانطولوجية للذات ، كما يعارض المذاهب الواقعية التي تعطي الأولوية للأشياء التي تعرفها الذات . ثم توصل أورتيجا إلى أن الحقيقة ، تتطلب تواجد الذات والأشياء معاً . كما تتطلب التأخر في الوجود بين الذات والأشياء . إذ لا ينبغي أن تفهم الذات بمعزل عن الظروف المحيطة بها كما أنه يتمذر وجود الأشياء بمعزل عن الذات . فالواقع الوحيد هو « الذات » - مع - الأشياء . يقول أورتيجا في عبارة شيرة :

---

(6) NEIL MCINNES : op. cit.

(7) «Meditaciones del Quijote», 1914.

« أنا أكون أنا بالإضافة إلى الظروف المحيطة بي ،

Yo soy yo y mi circunstancia

كما يقول أيضاً .

« إن الأشياء المحيطة بي هي النصف الثاني لشخصيتي ، وليس معنى هذا أنها تكون معها نسيجاً موحداً . لأن الذات تؤثر في الأشياء وتحقق ذاتها خلال عملية التأثير هذه . وهذا النشاط هو ، الحياة . . الحياة إذن هي هذا التفاعل الديناميكي بين الذات المستقلة والأشياء ، وهي العملية التي يتم من خلالها تحقيق الذات . وهكذا يظهر أن أورتيغا يصالح بين المذاهب المثالية والواقعية .

أما ما يقصده أورتيغا « بالأشياء » أو « الظروف المحيطة » ، فإنها تشمل العوامل البيولوجية والفسولوجية والسيكولوجية والاجتماعية والجغرافية والكونية بأكملها من آثار تنعكس على الذات في تميزها وتفردتها (٨) .

وإذا كانت الذات مرتبطة بالظروف ، فإن هذه الظروف لا معنى لها إلا إذا التفت حول ذات مفكرة . ومن هنا كانت العلامة الجدلية بينها علاقة اعتماد متبادل ؛ أو أن بينهما ( اتحاد ديناميكي ) على حد تعبير جان بوريل أحد شراح أورتيغا (٩) .

وعلى الجملة ، فإن « الظروف هي اليد الكونية التي تمتد إلى كل منا ، والتي ينبغي أن نمسك بها ، وأن نخضعها بحماس إذا أردنا أن نعيش بأصالة » (١٠) .

«8» O.C. , IX, p. 349.

«9» Jean-paul BOREL : «Raison et vie chez Ortega Y Gasset», Neuchâtel, 1959), p. 47.

«10» O.C., VIII, p. 54,

وهذه العبارة تتضمن أبلغ رد على أنصار للذاهب المثالية كما أنها تكشف عن الوجه الحقيقي للمثالية الحيوية .

#### مذهب المنظور النسبي : Perspectivism

المنظور هو المظهر الذي يبدى لناظر من زاوية معينة . ومنظور المعرفة بهذا المعنى ينبغي أن يكون نسبياً . وهذا ما أراده أورتيجا في نظريته للمعرفة .

ففي « تأملات درنكيشوتيه » ، (١١) ، يتحدث أورتيجا عن وجهة النظر الفردية ، وأكد أن نقطة الانطلاق في مجال المعرفة هو الإنسان الفرد ووجهة نظره الشخصية على اعتبار أنها المصدر الأوحـد للصدق والامالة . غير أنه يعقب على هذه النقطة ويؤكد أيضاً على ضرورة تكاتف الجهود الفردية حتى يمكن الفاذ إلى الحقيقة . وهو يحذر - مع ذلك - من خطورة الارتفاع بوجهة النظر الفردية إلى مرتبة المطلق لأن هذا هو مصدر الخطأ (١٢) .

ويرى أورتيجا أن ملكة الفهم تقبل من الواقع ما يتناسب مع مألوفها من أجهزة استقبال ، فطرية . ولأنك أنها بهذا تهمل أجزاء من الواقع تتعدى نطاق إمكاناتها المعرفية ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ، فإن الواقع الكوني يرى من خلال منظور معين ، وهذا المنظور يتصف بالنسبية ويختلف باختلاف الزمان والمكان ، ويترتب على هذا أن ، الواقع الذي يتكشف دائماً على أنه هو هو مما تغير المنظور إنما هو ضرب من اللامعقول ، (١٣) .

ويرى أورتيجا أن كينونة العالم في النهاية ليست « عقلاً » ، وليست « مادة » ،

،١١٠ op cit.

،١٢٠ O. C ; 1, p. 321.

،١٣٠ Q. C., III, p. 199.

ولست أى شىء محدد ، بل هى ذلك المنظور النسبى perspective . ( فالعالم يدرك من زاوية معينة . وكل إنسان يدرك العالم من زابته الخاصة ومنظوره الخاص ) .

وكل منظور يتصف بالتفرد والصدق . والمنظور الوحيد الزائف هو الذى يدعى أنه الممكن الوحيد .

وقد جمع أورتيجا بين مذهب المنظور النسبى ، وبين مفهوم الحياة ، كما يتصوره ، وهو نسيج تشابك فيه الذات مع الأشياء فقال :  
« كل حياة إنما هى منظور ينصب على العالم » (١) .

#### العقل والحياة :

فى مقال كتبه أورتيجا عن فلسفة التاريخ ، سنة ١٩٢٨ (١٥) ، نجده يقف فى مواجهة إسراف المثالية العقلانية عند هيجل وأمثاله . ويؤكد ، أن وظيفة العقل لا تنحصر فى إسقاط صوره على معطيات متناهية موجودة فى العالم الخارجى ، بل على العكس ، إن الوظيفة التكوينية للعقل تنحصر فى الإبقاء على الصور الواقعية للأشياء ، على اعتبار أنها هى المبدأ والحك والمعيار لكل معرفة ممكنة . وعلى هذا ، فن المستقبل وجود الفكر الصورى ... لأننا نفكر بواسطة الأشياء (١٦) .

المعرفة إذن ليست عملية سلبية تنحصر فى انطباع صور الأشياء فى الذهن .

---

«١٤» NEIL MCINNES : op, cit.

«١٥» « Filosofia de 'a Historia » , 1928.

(١٦) O G., 1x , pp 538-539.

وهي ليست عملية تركيبية تنحصر في تطبيق صور الذهن على امدادات الحس كما هو الحال عند كائط . بل هي تفكير للشيء المعروف ذاته .

وكما وفق أورتيجا بين المذاهب المثالية والمذاهب الواقعية ، نراه يعالج أيضاً بين المذهب الحيوى والمذهب العقلى . فهو لا يوافق الحيويين على إنصاف العقل المجرد تماماً ، ويكتفى برده إلى دوره الصحيح باعتباره ، ضرورة من صور الحياة ، ووظيفة من وظائفها . وعلى هذا ، فهو يؤكد على وجود جانب عقلى فى الدفعة الحيوية ، Elan Vital الماملة على مستوى البشر ، كما يؤكد على ضرورة اعتماد الإنسان على العقل باعتباره أداة حيوية ، (١٧) .

وقد استخدم أورتيجا لفظ ، حياة ، و ، حيوى ، لوصف معنى الإنسان الدائب إلى المعرفة ، وحرمة على التفتل ، واشباع الجانب الروحاني عنده ، وهو ما كان يشير إليه البعض بلفظ ، الذكاء ، أو ، العقل العملى ، . وعلى الجملة ، فإنه ليبدى أن أورتيجا قد وحد بين النشاط الحيوى فى مجموعه وبين العقل . فهو يقول فى كتاب له بعنوان : « حول جاليليو » ، ظهر سنة ١٩٣٣ :

« إن الحياة تعنى الإحساس بضرورة تعقل الظروف والملازمات الصعبة » ، (١٨) .

ومهما كان من طبيعة الجهود التى بذلها أورتيجا للصالح بين العقلايين - وأصحاب المذهب الحيوى ، فإنه - للإنصاف - يتبنى أن تقرر بأن ، العقلانية

(17) NEIL MCINNES : op. cit.

(18) En torno a Galileo, 1933

ذكره ماكينس MCINNES فى دائرة معارف الفلسفة ( لندن ) .

الحيوية ، كانت عقلانية أكثر منها حيوية ، وربما كان في العبارة التالية ما يرجح وجهة النظر هذه . يقول أورتيجا :

( إن مذهبه يقترب من أى فلسفة لانقبل من المناهج سوى المنهج العقل بشرط أن تكون مشكلة الحياة هي الواء التي يلتف حولها المنهج ، لأن هذه المشكلة هي مشكلة الذات التي تتعلق الذق الإيديولوجى القنائم فى مجموعه (١٩) .

وأخيراً ينبغي أن نبه إلى أن فكر أورتيجا يبتعد تماماً عن الحيوية الرومانتيكية التي تجذب العقل والتي ازدهرت بعد الحرب العالمية الأولى .

#### العقلانية والثقافة :

كان أورتيجا فى كتاباته الأولى يفرق بين العقلانية Spontanéité والثقافة Culture باعتبارهما بعدين أساسيين ومتلازمين فى حياتنا . وابتداء من هذين البعدين كان يفسر تعارض الاتجاهات الفلسفية على مر العصور وتأرجحها بين الحيوية اللاعقلانية ( التي تميزت بها مذاهب الشرق القديم ) ، وبين العقلانية البحتة التي بدأت مع سقراط فى الغرب (٢٠) .

والعقلانية البحتة هي عمارة هائلة لا تضع فى اعتبارها سوى العقل ، أما الحياة العقلانية ، فقد نظرت إليها من زاوية العقل الخالص فقط (٢١) .

«19» O. C., V, p. 67.

«20» O. C., III, p. 176.

«21» Ib.d., p. 177.

لقد كانت العقلانية التي بدأها سقراط هي في نفس الوقت بداية تفتح الفكر الحر والفكر العلي ، لأن العقل الخالص كان هو السيد والفائد . وقد نظر للحياة الثقافية في ذلك الوقت على أنها مسخرة للعقل ، تأتمر بأمره وتنصاع لمشيئته . . . غير أن هذا المجرود الضخم الذي بدأه سقراط واستمر بعده لمدة قرون قد ثبت فيما بعد أنه بجانب الصواب . فالثقافة التي تعتمد على العقل المجرد لا يمكنها أن تحمل حمل الثقافة الثقافية ( التي نجد مظاهرها عند البدائي ) ، لأنها ليست كياناً مستقلاً وإنما هي كيان ظهر ونما وابتثق من ظروف ( الحياة ) ذاتها . وعلى هذا ، فإن ثقافة العقل المجرد إنما تستند إلى الثقافة الثقافية وتغتنى منها كما يغتنى كل عضو من الكيان الكلي للكائن الذي ينتمي إليه . وإذا كانت ثقافة العقل المجرد قد بدأت بسقراط ، فإننا نشهد الآن نهايتها بعد أن تكشف لنا أهمية الثقافية (٢٢) .

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن أورتيغا يطالب ( بالعودة إلى الطبيعة ) على طريقة جان جاك روسو ، أو الدعوة إلى إعمال انجازات العقل ، وإنما يهدف أساساً إلى تحديد مكانة العقل :

( فالعقل هو وظيفة من وظائف الحياة ، والثقافة هي أداة بيولوجية لا أكثر . . . وعلى هذا فإن العقل والثقافة والفن والأخلاق ، كلها تستخدم الحياة ) (٢٣) .

وإذا كان سقراط قد سخر من الثقافية وأضعفها لمقاييس العقل ، فإن

٢٢ Ibid., pp. 177—178.

٢٣ Ibid.



الإنسان المعاصر إنما يحترس من انجازات العقل ويحكم عليها بما جبل عليه من  
 من فطرة وتلقائية . إنه لا ينكر دور العقل وإنما يستنكر مزاعمه وسيطرته ...  
 فالعقل النظري ينبغي أن يتنازل عن إمارته إلى العقل الحيوي ، كما ينبغي أن  
 يكون العقل في خدمة الحياة (٢٤) .

---

(24) Alain GUÏ . «Ortega Y GASSER», op cit , p 25.

## فلسفة الظواهر وموقف العقلانية الحيوية منها

أعلن أورتيجا في أكثر من موضع من كتاباته أنه يعارض فلسفة الظواهر  
فهي في رأيه ، مثالية ، تتضمن فكراً جامداً يتعارض مع النظرة التاريخية .

وقد رأينا أن تخصص الجزء الأول من هذا الفصل للحديث عن الأسس التي  
قامت عليها فلسفة الظواهر حتى نمهد بذلك لموقف أورتيجا من هذه الفلسفة .

### فلسفة الظواهر بين المنهج والمذهب :

يحاول علم الظواهر ( أو الفينومينولوجيا ) أن يبني الفلسفة من حيث هي  
نظام عقلي قائم بذاته ، كما يحاول أن يجعل منها جذور العلم ، وأساسه ، حتى  
تتمكن من أن تستخدم كل ميادين المعرفة خدمة لإيجابية إنشائية . وترى  
الفينومينولوجيا أن المنهج الذاتي وحده هو الذي يحقق كل أغراض الفلسفة بمعنى  
أنه الأسلوب الذي يكفل تحليل الذاتية وبناء المعرفة .

ويرتبط علم الظواهر ، باسم مؤسسه أدموند هسرل ( ١٨٥٩ - ١٩٣٨ ) .  
وإذا كان المذهبان للسيطران على العقول منذ أمد بعيد ، وهما التصورية والواقعية ،  
يتفقان في تحليل المعرفة إلى طائفتين من العناصر : أحدهما تشمل عناصر محسوسة  
هي مادة العلم ، والآخرى تشمل عناصر هي صورة العلم ، وتقول التصورية أنها  
حاصلة في العقل ابتداء بينما تقول الواقعية أنها ناشئة في الفكر بفعل قوانين  
التداعي ، فقد أراد هسرل أن يكشف عن طريق ثالث غير التصورية والواقعية  
يتناول الوعي في إرباطه الوثيق بالموضوعات أو يتناول الموضوعات كما تبدو  
في الوعي ، وهذا الطريق الثالث هو الفينومينولوجيا .

وقد تقلد هسرل الألماني الجنسية قبل قرأتها برتانو (١٨٣٨-١٩١٧) وهو الذي ألتقى به في فيينا عام ١٨٨٤ . وكان برتانو خصما لكل نزعة مثالية ، فتشبع هسرل بالروح الواقعية . وقد بدأ هسرل حياته رياضيا ، وكانت رسالته للدكتوراه عن ، نظرية حساب المتغيرات ، سنة ١٨٨٣ ، ثم اشتغل بتدريس الفلسفة بجامعة جوتنبرج وفريبورج من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٢٨ . وقد ظهر له كتاب « فلسفة الحساب » سنة ١٨٩١ . و « مباحث منطقية » سنة ١٩٠٠ ، ثم كتابه : « أفسار : مدخل عام إلى علم الظواهر خالص » سنة ١٩١٣ ، ثم « تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا » سنة ١٩٣١ وهو مجموعة محاضرات ألقاها بجامعة السربون ، بالإضافة إلى مجموعة مؤلفات أخرى ظهرت بعد وفاته .

ونلاحظ أن نقطه الانطلاق عند هسرل كانت بحثه في الرياضيات ثم انتقل بعد ذلك إلى وضع منهج موضوعي ذهني يطبق على الوعي أو الشعور .

وعلم الظواهر لا يكون نفساً مغفلاً للبحث كما هو الحال في المذاهب الفلسفية التقليدية . فهسرل يسيب على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على مفاهيم مجردة ، لأن الفلسفة عنده هي دراسة وصفية محضنة للوقائع التي تبدو للوعي أو الشعور ، أي دراسة وقائع الفكر والمعرفة ، وهي دراسة ترفض كلام الواقعية والمثالية كما سبق أن ذكرنا . لكي تبحث من جديد عن « فلسفة أولى » تكون بمثابة « علم البدايات » كما يقول هسرل . وفي مقال بعنوان « الفلسفة كعلم صارم » كتب هسرل يقول : إن المذاهب التقليدية للفلسفة هي هذه صور « للميرفا » التي تنبثق كأدلة النمو من عقول صانعيها ليجرد أن تلتقي في « باثيون » تاريخ الفلسفة . ولذا فإن علم الظواهر يقدم بحثاً عن الصدق العقلي

ويحاول أن يسهم في تحقيقه عن طريق العمل التعاوني لأجيال من الباحثين .  
 والتعريف الأول الذي تصوره هيرل لعلم الظواهر هو أنه منهج يقوم على  
 الوصف المباشر للظواهر ومعناه فعلا النظرية الوصفية للعرفة ، ومشكلته الأصلية  
 هي إيضاح للدركات الأساسية في المنطق والرياضيات وعلاقتها بالعمليات  
 الفكرية . أما بالمعنى الواسع فإن فلسفة الظواهر تهدف إلى تقديم أساس نهائي  
 للعلم . كما اهتم هيرل في كتاباته الأخيرة بمشكلة التاريخ وبالتحليل الجندري  
 لأفكارنا ومبادئنا الأساسية . يقول هيرل : إن الفينومينولوجيا هي وصف  
 لمجال الواقع المعاش ، للامانيات التي تتمثل في هذا المجال .، ويهدف هذا الوصف  
 إلى « إقامة نظام سيكولوجي أدل *a priori* . يكون بمثابة ركيزة لإقامة علم نفس  
 تجريبي ولوضع فلسفة كلية تكون بمثابة معيار يستخدم للفحص المنهجي في سائر  
 العلوم . »

وفلسفة الظواهر تمتد على المنهج الذاتي . وأصحاب هذه الفلسفة ينظرون  
 إلى تأملات ديكارت كقطعة تحول عامة في المنهج الفلسفي ، فالفلسفة الحبية يجب  
 أن تبدأ بتأملات الذات وهي تنظر إلى نفسها . وقد أعلن هيرل أن منهج علم  
 الظواهر الترانسندنتال هو المنهج الفلسفي الحق لأنه مجال محايد ثبت فيه جذور  
 شتى العلوم . ويشرح هيرل برنامج الفينومينولوجيا ( التكويني ) في كتابه  
 « تأملات ديكارتية » ، ويرى أن النظر الفلسفي يتطلب أن يتخلى الباحث عن كل  
 الاعتقادات والنظريات التي سبق قبولها ثم يختبرها على ضوء تجاربه الخاصة  
 ويتحقق من صدقها عن هذا الطريق .

وقد صدر لهيرل بعد موته كتاب « الخبرة والحكم » ، وفيه يقرر عدم أهمية  
 المنشأ التاريخي الأول للعرفة . ويرى أن يكون الاهتمام منصباً على الأخرى

على نوع من الإنتاج تبرز فيه المعرفة في صورتها الأولى بروزا تلقائياً ، وهو إنتاج كلما تكرر حدوثه تكررت معه المعرفة نفسها وكانت وأكثر وضوحاً . ومن هنا نلاحظ أن الفيزيوميولوجيا هي محاولة علمية من أجل معرفة المعرفة ، ومن ثم فهي تسير الفيلسوف كانط في رفضه للميتافيزيقا المذهبية ، غير أنها تقيم شروط العلم على أسس جديدة . ونلاحظ فيما بعد أن الفلاسفة الوجوديين قد أخذوا بأساسيات المنهج الفيزيوميولوجي ، كما اصطفتهم آخرون في بعض مجالات العلوم الإنسانية .

وإذا كانت الفلسفات السابقة تقوم على التفسير أو التحليل ، فإن فلسفة الظواهر قد ظلت ، فلسفة معنى ، أو ، فلسفة دلالة ، . ونحن حينما ندرك معنى أى اسم أو أى صفة ، فإننا نكون بإزاء ، دلالة ، تمثل ، العنصر الثابت ، الذى يظل باقياً في وجه الكثرة اللامتناهية من الخبرات الفردية . وهنا نلاحظ ظهور مفهوم ، الدلالة ، أو ظهور ، فلسفة المعنى ، في مقابل فلسفة التفسير بالعلّة . وإذا كان تحليل الفعل يظهرنا على اعتبارات تجريبية صرفة ، فإن الفعل الذى تشتمل عليه هذه العملية التحليلية نفسها يحفى وراءه معنى شائماً ، لذا لا بد من إقامة علم جديد يقف على دلالة الأفعال أى يدرس الماهيات ، والماهية عند هرل هي الشرط الضروري للوجود ، فهي تتميز عن ، الصورة النوعية ، و ، المفهوم ، لأنها تملك من ، الثبات ، ما يجعل منها موضوعاً لعلم حقيقى .

### كيف يمكن الوصول إلى الماهية ؟

يكون ذلك باستبعاد المحولات العرضية للوضوع ، من أجل الكشف عن تلك الصفات التى يزدى عموماً إلى اختفاء الموضوع نفسه . ونحن هنا بصدد منهج جديد يمكننا من الغاى إلى الماهية هو منهج ، التغيير التخيلى ، وفيه نعدد - ولو على سبيل التخيل - جميع المظاهر المتنوعة التى يدور عليها الموضوع ، حتى نقف

على ما يظل منها قائما رغم كل تغير ، أى تقف على هذا ، الباقى ، الذى لو حذف ،  
 لآدى حذفه إلى القضاء على الموضوع نفسه . وهنا تنكشف لنا علاقات جديدة  
 بين ، المجرد ، و ، للموسى ، ، إذ يرى هيرل أن الصفات المرضية هى وحدها  
 ، للجردة ، لأنها لا تتصف بالثبات ولأنها تنفقر إلى مضمون ، أما الماهيات فهى  
 حقائق ، ملموسة ، لأن لها مضامين ، حقيقية ، قائمة بذاتها ويمكن أن تكون  
 مادية . وعملية إدراك الماهيات تتطلب استعدادا طويلا وبمحا شائنا . ونلاحظ  
 أن إدراك هذه الماهيات يكون بواسطة الحدس . كما نلاحظ أن حدس هيرل  
 ينصب على ماهيات خارجة عن الزمان على عكس حدس برجسون الذى ينصب  
 على ، الزمان ، ، وكلاهما لا يخلو من طابع ذهنى أو تأملى . وعلى حين أن فلسفة -  
 برجسون - كما رأينا - قد بقيت فلسفة ديناميكية ترفض التصورات المتحجرة ،  
 نجد أن ماهيات هيرل تقترن بمودة إلى الثبات .

جوهر التفكير عند هيرل هو ، القصد ، . والبداهة هى تحقيق لضروب  
 القصد التى تختلف باختلاف مجالات الواقع . وإذا كانت البداهة عند ديكارت  
 تستغرق لحظة آنية سريعة ، فإن البدايات عند هيرل تتكون بطريقة تدريجية ،  
 بحيث يكون انصاح الماهية ثمرة لعملية تصحيح أو نقد البدايات الأولى . وهذا  
 ، التحقق ، هو الذى يسمح لنا بالانتقال إلى بدايات أكل وهذا هو معنى  
 القول بأن فينومينولوجيا هيرل ، تكوينية ، ، وأن مذهب هيرل فى البداهة ،  
 لا يتعارض مع النزعات التكوينية génétisme .

ونلاحظ هيرل أن فلاسفة الوضعية يرتكبون خطأ جسيما يتلخص فى أنهم  
 لا يفهمون أن لكل موضوع حى فردى صورة أو ماهية . والفردى شىء .  
 . مرضى ، وفى قلبه توجد الماهية التى ينبغى العمل على إدراكها . وعند هيرل

يوجد نوعان من العلوم : علوم الوقائع وعلوم الماهية . وعلوم الوقائع تقوم على أساس من علوم الماهية لأنها تستخدم كلا من المنطق والرياضيات .

والفيثومينولوجيا تدل إلى موضوعها الخاص عن طريق التوقف عن الحكم بأن ، تضع بين قوسين ، بعض عناصر الواقع أو الحقيقة المعطاه دون أن تتوقف عندها أو تهتم بها . فهي تضع كل المذاهب الفلسفية بين قوسين كي توجه اهتمامها إلى إدراك الأشياء نفسها . وهي أيضا تضع الوجود الفردي للموضوع المدرس بين قوسين لأنها لا تستهدف سوى الماهية .

يوجد بفلسفة هيرل جانبان : جانب موضوعي تمثله نظرية الماهيات التي لا تخلو من طابع واقعي ، وجانب ذاتي تمثله فلسفة الذاتية التي ترى في ، الأنا ، الواهب الحقيقي للمعاني والدلالات . ونظرية التصدي هي في الحقيقة تطبيق للمنهج الفيثومينولوجي على الذات نفسها وعلى شتى الأفعال التي تقوم بها . وقد تجعل ذلك في ، تأملات ديكرتية ، عندما راح هيرل يمارس عملية ، الرد الفيثومينولوجي ، ( أي الوضع بين قوسين ) على الخبرات التصديعية الواعية من أجل الكشف عن طبيعة الوعي نفسه باعتباره نقطة الإنكسار في عملية إدراكنا للموضوع التصدي . ومن هنا نرى أن المنهج عند هيرل لا يقتصر على رؤية الماهيات بواسطة الحدس ، بل أنه يأخذ عن أستاذه برتاتزنتول بأن الوعي طابعا تصديا *intentionalite* . فالشعور هو دائما شعور بشئ ، والوعي ينبض أن يتجه نحو موضوع . وما دام الموضوع نفسه لا يمكن أن يكون ( حالة باطنية محضة ) ، لذا فإن ما نسميه الظاهرة النفسية إنما هو عرض ( تجريد ) .

لا يمكن الفصل إذن بين الذات العارفة وبين الموضوع المعروف ، ومهمة

الفيلسوف هو تحديد الموضوع الذى تتجه نحوه القصدية ، ودلالة الموضوع هى  
وهى بالحركات القصدية التى تهدف إلى الاحاطة بالمأهية .

### وجهة النظر الطبيعية ووجهة النظر الفينومينولوجية :

فى حالة القار إلى بستان به أشجار مفتوحة تسر النفس وتمتع النظر بنجد أن  
وجهة النظر الطبيعية هى التى تعتبر البستان كشىء مفارق له وجوده الخاص فى  
الزمان والمكان ، كما أنها ننظر إلى متعة الإدراك باعتبارها ظاهرة نفسية يختص بها  
إنسان فرد ، ولما كانت المدركات الحسية قد تكون هلوسات كما نهبنا ديكارت ،  
لذا ننظر إلى الانتقال لوجهة النظر الفينومينولوجية التى تضع بين قوسين ادعاء  
كل من العارف والمعروف ، ونجد أنفسنا فى مواجهة مضمون الموقف وبنيانه  
دون إشارة إلى الوجود الخارجى . وليس معنى ذلك أننا نتجاوز الخبرة ، بل  
أن الخبرة تظل ماثلة بأكلها على نحو جديد . وتحدث عن (النبات) و ( وتفتح  
الآزهار ) أى عن مأهية الخبرة ، كما تحدث عن ( الإدراك ) و ( المشاهدة )  
و ( التمتع ) أى عن أفعال الذات . وعند هسرل نلاحظ أن أفعال الذات  
تشمل أيضا الشك والإرادة والعاطفة . . . الخ . وكل ما يندرج تحت ( فعل  
الإدراك ) ، أما مأهية الخبرة التى ينصب عليها فعل الإدراك فتشمل كل ( ما هو  
مدرَك ) . ونلاحظ أن عملية تحليل الشعور تنحصر فى تحديد العلاقة بين ( فعل  
الإدراك ) و ( ما هو مدرَك ) .

ويتبين بما تقدم أن عمل الفينومينولوجيا يقتصر على النظر فى المأهات مثل  
المدرك والمتقل والمحجوب . وفى عندما تمارس عملية التوقف عن الحكم ، فإن  
ما يظهر أمامها ليس العالم بل ( معنى ) العالم ، لأن هسرل يرى فى العالم نسيجا من  
أطوارها التى تستمد معناها من ( الذات الترانسنتالية ) ( على اعتبار أن هذه



الذات هي واهية الدلالات) . ومن هنا كانت (الأنما أفكر) الديكارتية تعبر عن وجود ذات فارغة وكان ينبغي على الأخرى أن تعبر عن الموضوع القصدى الذى يشير إليه هسرل في قوله : (إنى أفكر فى موضوع متعلل) .

وفى ( التأملات الديكارتية ) يفرق هسرل بين الذاتية الخاصة ( أو الترانسندنتالية ) والذاتية الموضوعية أو التجريبية . والأولى تمتاز بطابع عقلى كلى أما الثانية فهمى ( الذاتية الحيوانية ) التى تدرسها بعض العلوم الموضوعية مثل علم النفس والبيولوجيا .

وقد كانت النتيجة الحتمية التى أدت إليها البحث الفينومينولوجى عند هسرل - بسبب إعطاء الأولوية لحالات فعل الإدراك - أن تكون غائمة البحث ( مثالية ترانسندنتالية ) تركز على النشاط الروحى للذات المفكرة ، وتعتبر الوجود جزءاً لا يتجزأ من ( الذاتية الترانسندنتالية ) التى تتركب كل معنى وكل وجود .

( أنا الذات التى تضى حقيقة الوجود على العالم الموجود ) غير أن هسرل فى كتابه الأخير للسمى ، التجربة والحكم ، ( ١٩٣٩ ) يحاول أن يرجع إلى عالم الإدراك الحسى باعتباره هو الأساس فى معظم خبراتنا للعاشة . وذهب إلى أن الحياة للعاشة هي ( الواقع ) الذى يستمد منه كل حكم . ومعنى هذا أن هناك أصلاً وجودياً لكل الصياغات العقلية والمفاهيم التصورية التى تتضمنها الخبرة للعاشة . وقد كان هذا هو الأساس الذى بدأت منه الفلسفات الوجودية عند جبريل مارسيل وميرلوبوتى وساتر .

وقد كان هسرل فى مواجهة الفلاسفة المثاليين والواقعيين يدعو - كما سبق أن قدمنا - إلى دراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضة دون التقيد بأى رأى سابق ودرن اقتحام أى فرض ميتافيزيقى على طريقة المثاليين أو الواقعيين .

الفينومينولوجيا والنزعات السيكلوجيا والصوبولوجية والتاريخية :

في مطلع القرن العشرين كانت هذه النزعات تحكم على جميع الآراء والأفكار والفلسفات على أنها نتيجة لعوامل سيكلوجية واجتماعية وتاريخية . وكان علم النفس المتطرف يرى أن تفكير الفيلسوف تحركه بعض الآليات السيكلوجية كما كان علم الاجتماع المتطرف ، يرد هذا التفكير إلى عوامل اجتماعية وكان التفسير التاريخي المتطرف يعتبر تفكير الفيلسوف معلولا لعوامل وتاريخية . وقد ارتبط ظهور الفينومينولوجيا بظهور هذه النزعات الثلاث .

والحقيقة أننا إذا اعتبرنا الأفكار والمبادئ مجرد نتائج أعمال خارجية ، فإن الأسباب التي يستند إليها للفكر في تقرير حقايقه أن تكون هي الأسباب الحقيقية ، بل ستكون الظروف الخارجية هي الأسباب الحقيقية . ولذا ، فإن ما يعتمد عليه أصحاب تلك النزعات من مسائل ستكون هي الأخرى معرضة لذلك لنفس الأسباب .

وإذا كله فقد وجد هسرل نفسه مضطرا إلى إثبات مشكلة أسس العلم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص ، وقد كان هدفه الأول هو تثبيت دعائم الفلسفة وإعادة بناء اليقين . . وقد كانت الفينومينولوجيا تعبر عن ضرب من العيان للعقل المباشر لا يمكن تفسيره بظروف طبيعية أو تاريخية خارجية .

والحقيقة أن هسرل لم يتجاهل أثر الظروف السيكلوجية والاجتماعية والضرورة التاريخية ، ولكنه لاحظ أن وعى الفيلسوف حين يدرك هذه العوامل في مجموعها ، سرعان ما يجد نفسه ورامها . وكان هسرل يطالب بالتوقف عن الحكم على العالم لكي يضع الفيلسوف في مواجهة ذاته وطاله الذي يعيشه قبل كل تفكير ، فالإنسان ليس مجرد جزء من الطبيعة بل هو وعى أصيل ليس من

السهل أن نجعله مجرد موضوع قابل للتفسير . ومن هنا كانت الفينومينولوجيا  
مبورة على الوضعية التي تنظر إلى الإنسان على أنه مجرد موضوع خالص ، وثورة  
على سائر النزعات الميكانيكية التي تعتبر الوعي مجرد انعكاس آلي للمادة .

إن الذات عند هسرل هي مبادرة initiative وقصد . وهي أيضاً حثولية  
أخلاقية . ونلاحظ أن هسرل في هذا يمدد للفلسفات الوجودية .

ونلاحظ أولاً أن فكر هسرل لم يسر في خط مستقيم . ففي أول أعماله الفلسفية  
وهو المسمى « فلسفة الحساب » ( ١٨٩١ ) نراه يقيم عمليات الحساب على أسس  
سيكلوجية صرفه ، وكان يسمى الفينومينولوجيا علم النفس الوضفي كما كان  
يعتبر « الوعي » أو « الشعور » مجرد منطقة أو جزء من الوجود في مقابل  
الوجود العام . ولعله خشي أن ينتهي بالفينومينولوجيا إلى نفس النتائج التي  
انتهت إليها مذاهب علم النفس المتطرفة ، فكتب في « التأملات الديسكارتية »  
( ١٩٣١ ) أن الوعي ليس جزءاً من الوجود ، وإنما هو المبدأ الذي يهتني على أي  
موجود ماله من قيمة . ومعنى هذا أن الذات ليست مجرد « موضوع » يقبل  
للإحاطة ويخضع للتجريب بل هي الدعامة الأساسية التي تستند إليها سائر  
للوضوعات .

وبما تقدم يتضح أن علم النفس لا يمكن أن يقوم مقام الفلسفة لأنه يبحث  
ويدرس سلوك الإنسان في سياق متنوع من الأحداث بينما تمثل الفينومينولوجيا  
جهداً ذهنياً يستهدف الكشف عن ماهيات تظهر من خلال اتجاه الذات نحو  
للوضوع . وهذا يعني أن ( الذات الترانسندنتالية ) التي تتحدث عنها الفلسفة  
تختلف عن ( الذات التجريبية ) التي هي موضوع علم النفس كما سبق أن قدمنا

في موضع سابق . والفلسفة الفينومينولوجية ليست عودة إلى الاستبطان بل هي على العكس ترى أن المضمون العمودي لا يمكن أن يتكشف لذات بطريقة مباشرة . وقد كان ميرلوبنتي أحد تلامذة هسرل يقول بحق أن معرفة علم النفس بالنفس هي معرفة غير مباشرة ، ففيها يقرم الإنسان بفض رموز سلوكه كما يقوم أيضا بنزع من البناء أو التركيب أي استعادة الخبرة المباشرة حتى يدرك دلالتها وضوء الخبرات المعاشة الأخرى .

وفد ذمب القائلون بالحنمية التاريخية إلى أن الفينومينولوجيا هي فلسفة الفيلسوف المنزول الذي يعتبر نفسه ناطقا بأسم الإنسانية لأن الفلسفة عند هسرل هي جهد فردي لا علاقة لها بالحياة الاجتماعية أو بصيرورة التاريخ . ونحن نعتقد أن هذا النقد لا يميم الاتجاه الفينومينولوجي . فالحياة الاجتماعية والتاريخ لم يدخل ضمن مبحث الفينومينولوجيا ، الهدف الاسمي لهرسرل هو إقامة ( علم عقلي شامل ) ومن ثم يكون من المبالغة أن نحاسبه خارج هذا النطاق . ولأنك أن هسرل قد بذل جهد كبيرا في فحص الوعي الفلسفي والكشف عن أصول كل معرفة وكل تفكير وكل علم .

وفي ختام هذا العرض للاتجاه الفينومينولوجي نلاحظ أنه عبارة عن مجموع لوصف الوجدان كما هو في ذاته ، وهو في هذا يرتد إلى التقاليد الأفلاطونية والديكارئية . كما نلاحظ أيضا في هذا الاتجاه أنه تأكيد لنشاط العقل ودوره الإيجابي في المعرفة ، وهو في هذا يكل الاتجاه السكتلي . ولقد كانت الفينومينولوجيا كذلك مجهودا لإرجاع كل ما في العقل إلى التجربة وهي في هذا تكل اتجاه التجريبيين . ولهذا كله يمكننا أن نقرر أن ثراء التحليل في المذهب الفينومينولوجي يجعله من أعظم مذاهب المعرفة إشراقا .

### موقف العقلانية العلمية من فلسفة اللاواهر :

يرى أورتيجا أن الفلسفات المثالية كانت قد تضمنت قصوراً فاضحاً . ففى  
تقرر أن الوعى مشتمل على الواقع الأصل دون أن نحاول ، مع ذلك ، أن نحلل  
معنى الوعى تحليلاً عميقاً ودقيقاً .

ونحن نعلم أن أورتيجا يشير بهذا القصور إلى ما جاءت به المثالية عبر ما فى  
العصر الحديث ابتداء من ديكارت وحتى هيجل .

ويشير أورتيجا إلى أن هسرل فى نهاية القرن التاسع عشر هو الذى تنبه إلى  
هذا القصور فأخذ على طاقه مهمة الإصلاح . وفعلًا كانت الفينومينولوجيا هى  
التي حددت - لأول مرة - المقصود بالوعى ومكوناته .

وفى مقال خصصه أورتيجا لقد الفينومينولوجيا (١) يقول أنه بعد أن قرأ  
كتابات هسرل ، سنة ١٩١٢ ، تبين له أنها هى الأخرى لا تخلو من قصور .

وقد بدأ هسرل بمحاولة الكشف عن واقع أول يكون بمثابة الأصل أو  
الأساس أو نقطة الانطلاق إلى مختلف صور الواقع . ولكي يتحقق له هذا  
الفرض ، فقد كان يخشى من فكره أن يذل من شفافية ذلك الواقع الأول . ففعل  
التفكير يتضمن حركة إيجابية ربما بددت الشفافية أو عرقلت الإمساك بها (٢) .

وقد ظن هسرل أنه وجد الواقع الأول ممثلاً فى ، الوعى الخالص ، . غير أن

---

(١) كان هذا المقال هو المقدمة التى كتبها أورتيجا للترجمة الألمانية لكتابه  
" أطروحة عصرنا " .

EL Tema de nuestro tiempo, 1957.

(٢) O. C., VIII, p. 47-48.

هذا الوعي المسمى : « الخالص » ، ليس شيئاً آخر سوى الذات التي ، تعي كل شيء . . . ، فهي لا تريد بل ، يقتصر عملها على الوعي بإرادتها وبالنسبة المولدة . . . وهي لا تعسر ، وإنما تتأمل إحساسها وعلاقته بالأشياء المحيطة . وهي أخيراً لا تفكر بل تعي قدرتها على التفكير .

وبخصوص هذا التصور للعمل العقلي يلاحظ أورتيجا أن ما تتأمله ليس هو الواقع الحقيقي . ذلك لأن الواقع الحقيقي هو فعل التأمل ذاته . ويترتب على هذا أن تكون الذات المتأمل لا وجود لها إلا بفعل التأمل ، ويكون الموضوع المتأمل موجوداً من حيث هو متأمل فقط .

ويشبه أورتيجا طبيعة « الوعي الخالص » ، بحال الملك الأسطوري ميداس Midaas الذي ضاق ذرعاً من قدرته على تحويل كل ما يلمسه إلى ذهب حتى طعامه ! .

فالوعي الخالص باعتباره هو الواقع المطلق يسلب الواقعية من كل الأشياء المحيطة به ويجعلها إلى مجرد موضوعات للوعي إنه يحلل العالم ويحوّله إلى معانٍ ودلالات . أو أنه يرد العالم الواقعي إلى معقولة خالصة ( أي مجردة ) .

يضاف إلى ما تقدم أن الوعي الذي قيل أنه « خالص » ، لا يتم التوصل إليه إلا باستخدام منهج فلسفي يطلق عليه اسم « الرديفيمينولوجي » ، أو « الخلف الفينومينولوجي » ، وهو ما أشرنا إليه آنفاً . ويرى أورتيجا أن هذا المنهج يعامل منهج الفيزيائي الذي يدرس الذرة : فكما أن تدخل العالم يغير بنية الذرة بالإضافة إلى أنه لا يتعامل مع واقع جاهر بل هو الذي يوجد ، كذلك كان الحال بالنسبة للفينومينولوجي ، فهذا الأخير يتوصل إلى « وعي » من صنفه

لا يعنى بل ينحصر عمله في مواجهة الماهيات<sup>(٣)</sup> (بعد الرد الفينومينولوجى) .

والرد الفينومينولوجى كما نعلم هو إيقاف لعمل الوعى ، وتعطيل لمازساته الى تفتى من طبيعته ، والفينومينولوجيا بهذا إنما تحطم الصفة الاساسية له<sup>(٤)</sup> .

يقول أورتيجا :

« لقد تبدد مفهوم « الوعى » على يد فلسفة الظواهر ، فبعد أن كان يشير إلى معطى يقرم بذاته لا بفكرنا أصبح على العكس تماماً : مجرد فرض أو تركيب خيالى أو تفسير جرى »<sup>(٥)</sup> .

إن موقف العقلانية الحسوية هو أننا لا ينبغي أن نفهم « الوعى » على أنه يوجد أولاً ثم يتلى به فكر الأشياء بعد ذلك . لأن المسألة في حقيقتها لا تعدو أن تكون - على الأحرى - تواجد الإنسان بين الأشياء أو تواجد الذات بين الظروف المحيطة بها ، وهو تواجد يتضمن تفاعلاً إيجابياً وديناميكياً بين الطرفين .

ويتأكد موقف العقلانية الحسوية من تصور « الذات » في مقال كتبه أورتيجا بعنوان « الفرد والدماء » يقول :

« إن معرفتى بالآخرين تظهر تدريجياً تلك الأنا الفاضلة والمجردة فتمكنها من الوعى بحقيقتها : فوهبتك في رياضيات تكشف لى أنى لا أمتلك مثلها ، وطلائفك في الحديث تهملنى أنبه إلى عدم امتلاكى لهذه الميزة ، وصلابة إرادتك

(3) Ibid., p 49

(4) Ibid., p. 51.

(5) Ibid.

ثبت لى أنى إنسان لىن ، ومانسى من مواهب يكشف ما لىك من قصور .  
ومكذا يتعدل تدريجياً مفهوم الأنا بفعل وجودى فى عالم الآخرين ، (٦) .

وىظهر من هذه العبارة أن موقف أورتيجا بخصوص تصور الذات يختلف  
تماماً عن المواقف المثالية والفينومينولوجية . فهذه الأخيرة عزلت الذات فى  
خرج عاجى ، ولم تترك العلاقة المتبادلة بين الذات ، و مساوت بينها عندما  
جعلت تصور الآخر ، مجرد انعكاس للأنا .

وعلى الجملة ، فإن الإنسان لا يوجد لأنه يعى أو يفكر ، بل إنه يعى ويفكر  
لأنه يوجد ، يفكر لىكى يحيا .

لقد كان الحكم الأساسى فى نظر أورتيجا هو الجانب الحيوى أو « الحياة » فى  
كل أبعادها وجميع جوانبها .

**يقول أورتيجا :**

« إن حياة الفيلسوف مفروضة على فكره . وماضيه هو الذى يحدد ذلك  
الفكر ، وبيئته التى نشأ فيها هى التى توحى له باهتمامات معينة . بل إن الفيلسوف  
يكاد لا يتفصل عن الظروف المحيطة بالفيلسوف ، فهو يرتبط معها بعلاقة  
جدلية ، (٧) .

ويرى أورتيجا أن الخطأ للتأصل فىنا هو أننا نظن أن مهمة الفلسفة هى أن  
تكشف لنا عن واقع من نوع جديد يختلف عما نعرفه بتجربتنا البسيطة ، فى  
حين أن الأمر على العكس تماماً من ذلك : فالواقع الأصلى هو الأول ، أما الفكر

(٦) O C., VII11, p. 196.

(٧) O C., V. 11, p. 53.



فهو يأتي في مرحلة تالية . والواقع الأصيل ليس شيئاً سوى الحياة ذاتها (٨) .

ونلاحظ أن هذا الموقف إنما يستهدف تحويل الفيزيولوجيا في اتجاه معارض المثالية ، والابتعاد بها عن التصور العنقي للوعي ، على أن يحمل محله تواجد الذات في مواجهة للوضوع .

وفي مقال بعنوان : « ملاحظات حول الفكر » ، وصف أورتيجا منهج هنرل بأنه فلسفة ساذجة وجاحدة . وهو في هذا الوصف يدعى أنه لا يقوم هذه الفلسفة بل يقرر حقيقتها الفعلية (٩) .

والفلسفة الجاحدة في نظره هي التي لا يظهر في سياق عرضها للذهب الدوافع التي أدت إليه والتي أستوجبت ظهوره . وهذا هو حال معظم الفلسفات السابقة .

وقد أراد أورتيجا في مقاله سالف الذكر أن ينبذ إلى قساد ، بعض المذاهب الفلسفية ، وإلى الإفساد الذي تفرغه على العقول دون مبرر حتى أصبحت عدواناً موجهاً وخطراً مؤكداً . وقد وصل به الأمر إلى حد الممانعة بين تمكن الدوجمانيات من الفكر وبين إحتلال الغازي للأرض . يقول :

« لما كان إحتلال الأرض في حاجة إلى ما يبرره ، ليس فقط أمام الآخرين بل أيضاً في نظر القائمين به . كذلك كان من الطبيعي أن ننظر من المذهب الفلسفي أن يضع أمامنا المسلمات أو الخبرات الباطنة التي وجهته نحو دوجمانيات من نوع معين . إن الكشف عن هذه البنية التحتية للمذهب تحته أبسط قواعد

( 8 ) Ibid.

( 9 ) O. C., V, pp. 540 - 547.

### الحياة، (١٠).

وبخصوص هيرل ، رأى أورتيجا أنه كان ينبغي عليه أن يتوقف قليلا ، وأن يتراجع إلى الوراء حتى يكشف عن الدوافع غير المذهبية التي أدت إلى مذهبه . لقد نسي هيرل أن الفكر الفلسفي ينبثق عن ضرورات سابقة على النظر والتخيل ، وهي ضرورات ذات طبيعة حيوية ، لا تتصف بالنموض لأنها محددة ، وهي شرط الممارسة الفكرية التي نسميها العقل ، (١١) .

من التناقض إذن أن تدعى الفينومينولوجيا أنها أعلى تعبير للعقل ، في حين أن مفاهيمها الأساسية تنفصل عن مقتضيات الحياة . ذلك لأن المنطق العنصري والترانسندنتالي لا يكشفان عن علامة الحياة بالعقل . بل إن ما يسمى بهذه الماهيات الخالصة ، عند هيرل يتناقض مع المفاهيم للمعرفة للحياة ، لأن هذه الماهيات تمرق ( بتشديد الراء ) بأنها قبلية ونظرية ولا زمانية . وهي بالتالي ليست ظواهر نفسية بل د صور افتراضية ، (١٢) .

### (١٠) ذكره :

Alain GUY : « Ortega Y gasset » , op. cit. p. 116.

( 11 ) O. C., V, p. 545

( 12 ) Ibid.

## الوجودية وموقف العقلانية الحيوية منها

يقول أورتيجا :

« الإنسان لا طبيعة له لأنه تاريخي . وهو ليس شيئاً أو حدثاً بل هو تنامي الأحداث في مسلسل الحياة اليومية . إن حياته تختار وتصنع بالتدريج ، وهي حصيلة هذا الاختيار والاختراع . وكل إنسان هو كاتب قصة حياته ، وهو يخرج أحداثها ، وعلى عاتقه تقع مهمة الاختيار بين الأصالة والتقليد ، بحيث لا يمكنه أن يقاتل من مهمة الاختيار هذه لأنه محكوم عليه بالحربة . . . والحرية ليست نشاطاً يمارسه كيان يستقل فيما لديه من إمكانيات معدة من قبل : فكون الكائن حراً ، إنما يعني أن لديه القدرة على أن يكون شيئاً آخر غير ذاته ، دون أن يكون قابلاً لأن يستقر على نمط محدد أو طبيعة واحدة . . . وإذا كانت جميع الأشياء في الكون قد تحدت طبيعتها مسبقاً ، إلا أن الإنسان هو الواقع الوحيد الذي يتعذر تصوره على طبيعة قد تحدت لمرة واحدة وسلفاً . . . إذ عليه أن « يكون حياته » ، ( بتشديد الواو ) *ganarse la vida* ، وهو مبدأ لا ينحصر بهال الاقتصاد وحده بل المتنافيز أيضاً (١) .

إن القاري لهذه العبارة لا يمكنه أن يميز بينها وبين لغة الوجوديين بوجه عام ، ولا غرابة في ذلك :

ففي كتابات أورتيجا للتأخرة نجدته يفترق بدرجة ملحوظة من لغة ومصطلحات

(١) Ortega Y. GASSET : «Historia Como Sistema», 1935.

ذكره .

MCINNES in «Encyclopedia of philosophy», op. Cit.

للمذاهب الحيوية ، كما نجد اهتماماته تتجه إلى : الآفاق التاريخية للحياة البشرية ، ، أى دراسة الظروف الثقافية والاجتماعية للنشاط الحيوى لدى البشرية ، (٢) .

ونلاحظ أنه أخذ يفضل تدريجياً في كتاباته مصطلح : العقل التاريخى ، على العقل الحيوى ، . كما نلاحظ أن : الحياة ، عنده لم تعد تعنى : النشاط الحيوى البيولوجى ، بل ، حياة أى فرد ، . كما أصبح مصير الذات مملاً بتفاعلها مع الأشياء ، أى ضرب من تحقيق الذات . وهذه هى لنة الوجوديين التى يتحدثها أورتيجا بفصاحة .

وتتميز وجودية أورتيجا بإصراره على أهمية دور العقل (٣) ، فاتخذت ، لذلك ، لونا جديداً :

لكل إنسان مجال فريد في الاختيار ، هو اختياره لمصيره . والمصير ليس شيئاً آخر سوى إدراك الفرد لما يلبى أن تكون عليه ذاته مستقبلاً . وفكرة المصير هى المقوم الأساسى للحالة الإنسانية . واختيار الإنسان لشخصيته ونمط حياته بين العديد من الأنماط الممكنة يقتضى تعبئة جميع قوى العقل الإنسانى كما يتطلب درام التركيز ومضاعفة الإنتباه وصفاء الذهن . وهكذا يتضح لنا لماذا أكد أورتيجا على ضرورة إقراض جانب العقل في البعثة الحسبوية *Elan vital* على مستوى البشر . فبالعقل يتم حساب وتقدير الظروف المحيطة ، وبه يتحقق ما أستقر عليه الفرد من اختيار لنمط وجوده . فالاختيار

2 — NEIL MCINNES : « Ortega Y GASSET, José », ( in Encyclopedia of philosophy ), Op. cit.

3 — Ibid.

المتعقل هو المكون للشخصية البشرية (١) .

وتبني نظرية الاجتماعية عند أورتيجا من المنظور الوجودي عنده .  
فإنطلاقاً من انزعج بأن الإنسان يخاف ذاته ويحدد طبيعته ، خرج أورتيجا  
بالنتيجة التي تؤكد عدم المساواة بين البشر لأنهم يتفاوتون في قدرتهم على الخلق .  
ولذا لا بد من الاعتراف بوجود الصقوة ، منهم في كل المجتمع . أما في مجال  
الأخلاق ، وهو مجال يتميز فصله عن مجالات الميتافيزيقا والأنثروبولوجيا لدى  
جميع الوجوديين ، فلاحظ أورتيجا أن الحياة الأخلاقية الأصلية هي التي تستجيب  
لمشروعات المصير . ينادي "العقل" . أما الحياة الأخلاقية ، فهي التي تستسلم فيها  
الذات لكل ما هو وقفي ورائل ، وهي التي تقوم على التهور بدلا من التعقل (٢) .

### إكتشاف آخر بين أورتيجا وهيدجر :

يقول أورتيجا :

« إن ذاتي وحياتي وعالمي هم الواقع بالدرجة الأولى ، وذلك في مقابل

4 — Ibid

ينبغي أن نلاحظ أن المذاهب الوجودية التي يتتبعها أورتيجا لم تكن فقط  
مناهضة للعقل ، بل مناهضة للعالم أيضا . وفي هذا يقول لين ستروس رائد البنيوية  
في فرنسا : « إن الحارات الوجودية لا تخلو من سذاجة : ففيها يعزل الإنسان  
للماصر نفسه ، ويحتسب نشره تلقائية ، ويعتمد عن المعرفة العلمية التي يمتصها ،  
وعن الإنسانية الحقة التي يجهل عمقها التاريخي » .

أيضا ، البنيوية في الأنثروبولوجيا ، للدواف ص ١٥٢ .

5 — NEIL MCINNES : Op. Cit

الآخر الذى يشكل واقعاً من الدرجة الثانية لأنه يعتمد على فهمى  
وتفهيمى له ، (٦) .

وبمازل أورتيجا أن يكشف لنا عن دور العقل الحيوى التاريخى فى خضم  
علاقات التواصل داخل المجتمعات . وقد أثبت فى هذا المجال قدرته كعالم  
نافذ البصيرة وكناقد سياسى من الدرجة الأولى بما جعل لأفكاره الاجتماعية  
أزراً كبيراً على الجمهور الأسبانى العريض الذى كان متطلعاً لقيادة للمكرية .

ويؤكد أورتيجا على أن حرص الإنسان على نسج علاقات اجتماعية مع  
ذرية إنما تحتمه مكونات فطرية وليست نتيجة لعوامل مكتسبة فنحن حين  
تقابل مع الآخر ، نرى أماناً وجوهاً وسلوكاً وتعبيرات نكتف من خلالها  
عن جانب غير مرئى يفيض بمغاي الصداقة والألفة أو للمحبة . وهذا الكشف  
يتمف بالفراغة لأنه يمسك بمجوانب غير مرئية من خلال المرئيات . وهذه  
القدرة على الفناء إلى عمق الظواهر السطحية تنصف بالفرد وتنشئ  
من الفطرة .

ولما كان الآخر يتخذ من نفس الموقف ، ولديه القدرة هو الآخر لكي  
يتفادانى بالفهم والتفسير ، لذا ينفى الإحتراف بوجود علاقة مبادلة  
Réciprocité يبنى ويبن . وعلاقة المبادلة هذه هى صفة أصيلة من  
صفاب البشرية (٧) .

والعلاقة بالآخر تنطبع بطابع الخطر . فالإنسان الذى أجهله يشكل دائماً

6 -- O G, VII, p 146.

7 -- Ibid, p 148.

إحتمال حدوث الخطر منه ، حتى ولو كان طفلاً بريئاً لأن بإمكانه أن يشعل الحريق بالمنزل . ويرى أورتيجا أن الإحساس بالخوف قهراً الآخر كان قد تضاعف بشكل ملحوظ في الثلثين الأولين من القرن الثامن عشر ، وأيضاً في الفترة من سنة ١٨٢٠ إلى سنة ١٩١٤ . ثم استيقظت أوروبا من غفوتها بتأثير الحروب والثورات المعاصرة . الصراع موجود في طبيعة الإنسان إذن ، وهذا ما يتأكد داخل أكثر الأسر حماساً غير أن هذا الصراع يفيد في تحديد تكوين الأنا (٨) .

وإذا أردنا أن نقارن هذا الموقف بمثله عند الوجوديين (٩) ، سلاحظ أن أورتيجا قد تجاوز المستوى المنعم بالتفانم عندهم ، والذي يمثّل في حديث هيدجر عن الوجود الزائف ، ثم في عبارة سارتر الشهيرة ، الآخرون هم الجحيم ، ومنقصر في حديثنا عن الأول نظرًا لورود اسمه في كتابات أورتيجا .

ظهر الحديث عن الآخر ، عند مارتين هيدجر تحت عنوان الوجود - في - العالم باعتباره وجوداً مع الناس ، (١٠) وهذا الاشتراك في الوجود مع الآخر يعبر عنه هيدجر بمصطلح « الإرتكان إلى الغير » La dépendance . فوجود الأنا ، يفترضه الآخرون على نحو ما ، ونحن نعتمد عليهم في تشكيل وتكوين ما لدينا من أفكار . وعلى هذا ، فإن « الآنية » Dasein عند هيدجر تعرف

---

( 8 ) Ibid., 196

(٩) نلاحظ أن أورتيجا في مواجهته للمذهب الوجودي كان يضع في اعتباره هيدجر وسارتر على وجه الخصوص . لأنهما يقيمان « فلسفة الوجود » ظهرت عند الأول في كتابه « الوجود والزمان » وعند الثاني في « الوجود والمعدم » .

( 10 ) M. Heidegger : « L'Être et le temps » , ( paris ) , 1964 p. 118.

بأنها كائن محايد لا شخصي . وهذا الاعتماد المتبادل هو ما يترتب عليه ظهور مستوى موحد للحياة العامة يبرر الصيغة الآتية :

« كل واحد هو الآخر ، ولا أحد هو ذاته » ، وهذه هي صورة الوجود الزائف ، ضد هيدجر ، وهي التي يتحول الكل ، بسببها في النهاية إلى « أشياء » ، ويحدد هيدجر ثلاث سمات لمفهوم « الناس » ( أى الوجود الزائف ) وهذه السمات هي :

الثروة اليومية ، والفضول ، والالتباس - ونبدأ بالسمة الأولى :

الثروة bavardage

من سمات الوجود بالاشترك ، كثرة تداول عبارة ( إنهم يقولون ) . فهي صيغة يرددها من يتوخى الدقة والحقيقة . واللغة التي تترد على هذا النحو لا تشير إلى الوجود ، لأنها عبارة عن تداول للالفاظ المستخدمة ، والتي تحمل معنى الأشياء نفسها . فالأمر يتعلق بما يقوله الناس ، وهذا ضرب من الثروة لغوية . هذه الثروة من الوجهة الانطولوجية ، هي تفسير للوجود يستأصل فيه الوجود من جذوره . وبسبب هذه الثروة اليومية يصعب على الآنية أن تشعر بحالة العدم التي تحيط بها (١١) .

الفضول Curiosité

في هذا الجو الذي تعيشه الآنية تصبح الرغبة في المعرفة حيلة هروبية للتخلص من ذاتها ، وذلك بأن تتجسد الانشغال في موضوعات الحياة اليومية ، وتسمى



بفرضها للإلزام بكل جزئياتها . وهذا الاتجاه يميل إلى البحث عن الجديد لذاته  
لأنه من دلالته . ولذا أنصف بالثقت . ومن الخطأ أن تستسلم الآية لهذا  
الفضول ، وتتهم أنها تحيا حياة حق (١٢) .

### الالتباس Equivoque

يترتب على الحالة سابقة الذكر أن يتمذر التمييز بين ما هو حقيقى وما هو  
مزيف . وهذه هي ظاهرة الالتباس التي تشمل العالم ، والوجود بالاشتراك .  
وعندئذ تصبح القدرة على الكلام فى المقياس المضبوط لما نعرفه وأيضاً لما هو  
كان ، ( أى تصبح الغلبة للمنطقة ) . وعندئذ أيضاً تكون الآية دائماً ، هناك ،  
أى فى تلك الحالة العامة للوجود بالاشتراك حيث يحدث كل شيء فى الحياة  
اليومية ، وحيث تستأثر باهتمامها أكثر الألفاظ تداولاً .

هذه السمات الثلاث التي تميز ( وجود - الآية - هناك ) تحدد كيفية أساسية  
لوجود يطلق عليها هيدجر اسم ( البقوط ) . والبقوط هو أشبه بدرواة يؤخذ  
بها جميع ( الناس ) ولا ينجو منها إلا من صدم على أن يخرج من الثقت  
والثيرة استجابة لنداء الحياة ، الذي يذهب به بعيداً عن سيطرة ( الناس ) .

إن الوجود الزائف بسماته الثلاث يظل بمثابة إمكانية أساسية الآية ، لأنه  
لا ينفصل عن الوجود فى العالم . ويقول فيه هيدجر : : إن الإنسان لا يستطيع  
أن يتخلص منه إلا إذا استطاع أن يقفز فوق ظله ، (١٣) .

تلك هي نظرة هيدجر المتشائمة ، والتي وقف أوريجان فى مواجهتها لأنها

12 — Ibid, p , 170.

13 — Ibid.,

«تجاهل الكثرز الروحية التي تحتجب تحت مظاهر الابتذال في الحياة اليومية ،  
فضلا عن أن أورتيجا يرفض كذلك مصطلح « الوجود الزائف » انطلاقاً من  
تأكيد على أن « ذاته وحياته وعالمه هم الواقع بالدرجة الأولى كما سبق أن ذكرنا  
في بداية الحديث عن اكتشاف الآخر » .

بمسر أن الحديث عن « الوجود الزائف » ، وهو ضرب من الاغتراب  
للينافز بق ، يمكننا أن نجد له ما يماثله في نصوص أورتيجا ، ولكن ، على مستوى  
الواقع الفعلي - لا الزائف - للإنسان المعاصر .

يقول أورتيجا :

« إننا إذا استعرضنا الأفكار والآراء التي نستخدمها ونعيش بها ، فإننا  
منكشف لدهشنا أن أغلب هذه الأفكار والآراء نستخدم بالتقليد والترديد  
الاعمى ، دون أن يكون تمسكنا بها نتيجة مبادرات فردية وهت فأرعت ثم  
تحملت مسؤولياتها كاملة بهددهما . وهذا هو الوجود اللاشخصي الذي يقطن في  
ذواتنا ليصبح أحد مكوناتها » (١١) .

ويرى أورتيجا أن هذا العطاء المجهول الذي يقدمه المجتمع للفرد هو سبب  
ما نشعر به من اغتراب . فنحن عندما نفكر أو نعمل انطلاقاً مما هو متعارف  
عليه لدى عامة الناس ، منقصر عندئذ على ترديد فكر أو قول أو عمل سبق إعداده  
من ورثائنا دون تدخل منا . وفي هذا يقول :

« إن حياتي لم تعد ملكاً لي ، كما أنني لم أعُد ذلك الشخص المتميز بالفرد ،

بل أصبحت أعمال لحساب المجتمع ، وصرت آلة ضمن الآلة لأنني كان  
اجتماعي ، (١٥) .

ويقول :

« إن الجماعة هي شيء إنساني ينبغي فيه الإنسان ، ذلك لأنها تقتصر إلى نفس  
الإنسان وروحه ، أو لأنها شيء إنساني فقد إنسانيته . »

وكان أورتيجا يأخذ على الرومانسيين الإيمان بوجه عام بهم بوجود روح  
جمعية ، Ame Collective أو قومية ، والحقيقة فيما يرى أورتيجا أن  
الجماعات لا روح لها ، ولذا تندحب مؤاخذته على دور كيم الذي يقدس المجتمع ،  
ودي بونالد (١٦) الذي جعل المجتمع في مرتبة أعلى بكثير من مرتبة الفرد ، وأيضاً  
هيجل وماركس .

وربما كان المجتمع الذي لا روح له في نظر أورتيجا هو المجتمع الذوقاني  
La foule الذي يقتصر إلى العقل ، والذي يبدو في طبيعته وسطاً بين الروح  
والمادة أو بين الجانب الإنساني والفيزيقي البحث (١٧) .

وعلى أي حال ، فقد كان هناك انتفاء وتقارب بين هيدجر وأورتيجا فيما  
يتصل بتصور المجتمع واقترب الإنسان رغم اختلافهما في الأسس الرئيسية  
لفكرهما .

« ١٥ » O. C , VII, p 199.

(١٦) لويس دي بونالد : كاتب وسياسي فرنسي ( ١٧٥٤ - ١٨٤٠ ) .

« ١٧ » O. C., VII, p 199,

طبيعة التلاوب مع هيدجر :

يعترف أورتيجا في كتاباته بهذا الالتقاء والتقارب أحياناً رغم إصراره على موقفه في المسائل الخلافية ، يقول :

« إن كتاب « الوجود والزمان » ، لهيدجر قد اشتمل على حقائق لا بأس بها ، كما تضمن أخطاء دقيقة تتعل بفكرة « الموت » .

« حقاً إن هذه « النهاية » ، الأكيدة إنما تؤثر في سياق حياتنا لأنها هي الغد الكبير الذي نستعد له من اليوم . غير أنه من الممكن أن نبين أن البنية الحياتية للسكان الإنساني تختلف عن بنية التاريخ . فهذا الأخير لا يموت أبداً ، وأحداثه لا تخضع للفظ أو لفكرة » ، (١٨) .

ومن المفيد بهذا العدد أن نعرض باختصار لما ورد عن فكرتي « الموت » ، و « التاريخ » ، في كتاب « الوجود والزمان » :

لقد أصر هيدجر على أن الوجود لا يمكن إدراكه إلا على هيئة تاريخ ، أو على الأقل باعتباره « زمانية » ، temporalité ، والوجود من حيث هو كذلك يشير إليه بالكلمة الألمانية Dasein ويقصد به الوجود الإنساني ، « الـ أنا » ، أو « الآنية » ، كما يترجمها البعض . وتتابع الأيام بين الميلاد والموت هو الذي

---

(١٨) جملة هذه العبارة في مقال كتبه أورتيجا لمجلة « الغرب » ، في فبراير سنة ١٩٢٨ بعنوان « قلعة التاريخ » ، وكانت هذه هي المرة الأولى التي يظهر فيها اسم هيدجر في كتابات أورتيجا .

راجع : O. C., IV, p. 541

يعنى على الآنية طابع التاريخية ، لأن وجود الآنية بين هذين الحدين هو ديمومة *Durée* وتاريخ في نفس الوقت (١٩) . وتاريخ الآنية هو تابع أحوالها . وتنشأ ، التاريخية ، من كون الوجود ، زمانى ، فى صميم وجوده ، لا بمعنى أنه يوجد ، فى التاريخ ، (٢٠) .

والتاريخ يستوعب أحداث الحياة الإنسانية ، الماضية ، والحاضرة ، والمستقبلية . ومالا يتصل بالإنسان ليس تاريخياً . فالتاريخى هو ، الآنية ، فى المحل الأول ويلبها ، الطبيعة ، باعتبارها ، ميدان التاريخ ، .

والوجود الأصيل هو الذى يقبل فى عزم إمكانية الموت باعتبارها من أخص خصائص الآنية . وحتمية الموت هى التى تخلص الآنية من كل ضربات القدر التى لا يكف الناس عن الاتين منها ، فليس هناك قدر أو مصير لآنية هى نفسها مصير وقدر ، فهى تتوقع باستمرار مستقبلا يتحدد بواسطة القروط فى عدم الموت .

ليس ثمة وجود إلا بالنسبة للإنسان ، وموقع الآنية ينبغى أن يكون متضمنا فى قلب العالم ، ومن ثم تكون جميع الأشياء وللأوضاع والأدوات والمؤسسات ، تاريخية ، من حيث أنها مرتبطة بوجود الآنية وبناتجيتها . وقد لاحظ هيدجر أن الآنية الزائفة ، قلب هذه العلاقة رأساً على عقب (٢١) .

---

« 19 » M. Heidegger : « L'Etre et le temps » , op. Cit., PP. 372-373

(20) Ibid , p. 375-377

(٢١) ، الآنية الزائفة ، ، إشارة إلى الذوات المفكرة التى تحدث عن حتمية تاريخية تخضع لقوانينها الأشياء والبشر أيضاً باعتبارهم ضمن أشياء العالم . والإشارة على وجه التحديد إلى الماركسيين .

تعتقد أن تاريخيتها الخاصة مستمدة من تاريخية العالم ويصبح وجودها - حسب هذا للعتقد - معرضاً لتبليغات جرفه آتية من الخارج ، كما يصبح مصيرها ، معلقاً بحسبة هذه التيارات الخارجية ، ولذا فهي تفقد نفسها بين هنا *ici* والآن *maintenant* . ومن هنا يكون النسيان من صميم وجودها (٢٢) .

القول بأن موضوع التاريخ هو الوقائع الفردية أو القوافين العامة ، مسألة لا أساس لها إذن . فموضوع التاريخ يفتش عن مبدأ التاريخية أى عن الاختيار الذى قامت به الآتية والذى يرى المؤرخ إمكانية تكراره .

وعلى الرغم من أن الفردية ، أو التفرد ، هو ميزة الحياة الحقة إلا أن العبث واللوث هو محوره الحقيقى . فالفرد الحقيقى عند هيدجر يبدو عاجزاً عن التواصل مع ذويه .

فعلى الرغم من وجود اللغة ، وهى من تركيبات الآتية ، إلا أن هذا التركيب لا يظهر إلا فى حالة الوجود الزائف ، فى صورة ، وثرة يوفية ، ، وهذه الأخيرة لاتتضمن حواراً بمعنى الكلمة أو تبادل حقيقياً للأفكار . وقد ترتب على هذا كله أن أصبح الوجود الحقيقى عند هيدجر هو الصمت (٢٣) .

ومهما كان من شئ ، فإنه لما كان الوجود الحقيقى عند هيدجر هو وجود الآتية ، وكانت الآتية زمانية ، ود تاريخ ، ، لذا فإن موت الآتية ، هو موت للتاريخ . وهذا ما يرفضه الاسباني أورتيجا لأن التاريخ عنده ، لا يموت أبداً ، وأحداً لا تخضع للفظ أو لفكرة ، . كما سبق أن قلنا . وهنا يظهر

(22) *Ibid.*, p. 387-392.

(٢٣) نفس الموضع .

أورتيجا أقرب ما يكون إلى المفهوم الماركسي ، وأبعد ما يكون من التصور  
الوجودي . فما هو تصور التاريخ عند أورتيجا ؟

#### موقف أورتيجا من التأريخ :

يقول أورتيجا في معرض حديث عن التواصل المتبادل بين أفراد المجتمع :  
« التاريخ هو المجهود الذي تقوم به من أجل الكشف عن جريئات الأحداث  
والواقعة الماضية ، وهذا المجهود إنما هو نمط من أنماط المبادلة بين أفراد البشر ،  
ذلك لأن منطقة علاقاتنا مع الأموات إنما هو تعديل غريب لمنطق العلاقات  
الاجتماعية الحالية » (٢٤) .

وإذا موضح آخر يقول : « التاريخ هو تاريخ ظهور وتطور أو اختفاء  
الاتجاهات الاجتماعية السائدة ، وهذه الاتجاهات تشمل الآراء والمعايير ، كما  
تشمل كل ما يستحسنه الوسط الاجتماعي وما يمتنع عنه ، وأيضاً مآله من آجال  
وتطلعات » (٢٥) .

والاتجاهات الاجتماعية السائدة تقوم بدور كبير في تحديد أنماط السلوك  
الفردية وتوجيهه دون أدنى حرية أو اختيار من جانب الأفراد . وهذه الاتجاهات  
السائدة تماثل في قوتها الملزمة صرامة القوانين الجنائية السارية بالفعل حتى أن  
أورتيجا يسميها « Vigencias » ، وهو اشتقاق في اللغة الأسبانية تنصف به  
هذه القوانين .

وقد استشهد أورتيجا بمثال لهذه الاتجاهات الملزمة في كلمة ألقاها في المؤتمر

(24) O, C, V, p, 217

(25) O, C, VII, p, 188,

الدول لأمراء المكتبات، (١٦)، يقول: (إن الكتاب، لم يكتسب قيمة إجتماعية إلا في عصر النهضة، كما أن الحرص على إقتناء الكتاب الآن هو دليل على هذا الاتجاه الغفل الذي يقود الفرد في سلوكه، شأنه في ذلك شأن جميع الاتجاهات الإجتماعية السائدة) (١٧).

وقد أراد أورتيجا أن يحلل تفصيلياً دور العادات الإجتماعية والعرف الإجتماعي حتى يكشف عن حقيقة الضغوط الإجتماعية التي تقيد حرية الإنسان وتصادر قدرته على المبادأة. فهو لا يتفق مع ماكس فيبر الذي يفسر كل شيء بالعادة باعتبارها نمطاً للسلوك تكرر إنجازها فصار آلياً لدى الأفراد. ويرأى أن عامل التكرار ليس محكاً سليماً في تمييزه للعادات، ذلك لأن من الأفعال ما لا يرقى لمرتبة العادات على الرغم من تكراره مثل التنفس الذي هو بمثابة ردود أفعال عضوية، والمشي وهو حركات إرادية. ومن الأفعال ما لا يتكرر ويدخل مع ذلك ضمن العادات الإجتماعية، ويندرج تحت هذا النوع اليوييل اللفظي واليوييل الذهني الذي درجت بعض المؤسسات الإجتماعية على الاحتفال به كل ربع قرن أو كل نصف قرن من الزمان فأصبح عادة إجتماعية.

ويخلص أورتيجا إلى أن المادة الإجتماعية ليست كذلك لأننا نكررها، بل إننا نكررها لأنها عادة إجتماعية. وهكذا يظهر أن العادات الإجتماعية متصلة أساساً بمادية المجتمعات لا بطبيعة الأفراد (٢٨).

(٢٦) عقد هذا المؤتمر بمدينة مدريد في ٢٠ مايو سنة ١٩٣٥.

(27) Ibid.

(28) O. C., VII, P 214.



ويضرب أورتيجا مثلاً من «فعل التحية» لسلوك تكرر له أصبح عادة اجتماعية .

وفعل التحية هو بداية السلوك الاجتماعى وأول الظواهر الاجتماعية التى يحتملها فن المبادأة فى أبسط صوره . وفى تحليل أورتيجا لهذا الفعل الاجتماعى يرى أنه على الرغم من كونه فعلاً شعورياً إلا أنه قد يمارس بفتور أو بطريقة آلية لأنه أداء مفروض من المجتمع ومفيد من جميع الشعوب . ولكن ، ما الغاية التى يستهدفها فعل التحية ؟

كان هربرت سبنسر قد صنف أنماط التحية لدى الشعوب المختلفة وجعل بينها استمرارية تطورية . وكان قد زعم أن الغاية من فعل التحية تفسره بقايا قديمة للرغبة فى إظهار الخضوع أمام عظيم (٢٩) . غير أن أورتيجا يرى فى هذا التفسير مجرد محاولة أيديولوجية لا تزيدنا الوقائع الموضوعية خصوصاً وأن العديد من أفعال التحية لا يتضمن بالضرورة اختلافاً فى المراتب (٣٠) . صحيح أن فعل التحية يتضمن جانب الإحترام تجاه الآخرين ، غير أن هذا الجانب ليس هو الأكثر أهمية فى تحديد غايته . ففعل التحية يفتح علاقاتنا مع الآخرين ، إذ كلما قلت معرفتنا بإنسان كلما كان لدينا ميل أقوى لمصاحته .

يقول أورتيجا :

« إن فعل التحية يصبح ملجأ عندما لا يكون ، الآخر ، فرداً عدداً لنا

(٢٩) هربرت سبنسر ، فليسوف انجليزى ، أحد رواد نظرية التطور

• ( ١٨٢٠ - ١٩٠٢ )

(30) Ibid., p. 221.

ومعروفا ، أى عندما يكون متجذرا شخص ما أو مجرد فرد من الدماء ، (٣٢) .  
ويوضح أورييجا ذلك قائلا :

ولما كنا نجهل الكثير عن الفرد الذى نتعرف عليه لأول مرة ، لذا فإننا لا يمكننا أن نتنبأ بسلوكه تجاهنا . وهو بدوره ليس بإمكانه أن يتنبأ بسلوكنا تجاهه ، (لأننا بالنسبة له أيضاً مجرد أفراد) . ومن ثم كان من الضروري أن يفسح كل منا عن مزمه على قبول قواعد السلوك والمرجعية والمطبقة في هذا الجزء من العالم أو ذاك . . . وعلى الجملة ، فإن ( المصافحة ) تندو تعاقدا يلزم بالآمان والسلام (٣٣) .

وهنا يبدو أن الحكمة القديمة التى فرت بأن ( الإنسان ذئب لأخيه الإنسان ) ما زالت تحتفظ بجانب كبير من الصواب : فنحن لا نلنسى أن الإنسان كان كانا شرساً ، وأنه ما زال مستمرا على ذلك بالقوة أو بالفعل . هذا هو السبب فى أن إقتراب أى إنسان من أى إنسان آخر قد يعنى مواجهة أو مأساة . وإذا كان الامر سهلا الآن ، فقد كان حتى وقت قريب مواجهة مهلكة ومرعبة . ولهذا كان من الضروري اختراع نمط للمبادات الاجتماعية ، بدأ بتزكيات سعدة ، ويتلخص الآن فى السلام والمصافحة باليد على نحو ما تعرفه ثقافتنا المعاصرة (٣٤) .

ويتأكد لنا من هذه التحليلات الاجتماعية أن ( العقلانية الحيوية ) تدرس الواقع المعاش ، وتعمق فيه عبر العصور ، وتبتعد عن نمط التحليلات الميتافيزيقية الهيدجرية . كما أنها تأتى بتصور للتاريخ ينبثق عن العلاقات للعاشة

،31> Ibid., p. 222.

،32> Ibid., 223.

،33> Ibid.

ويخرج عن الذاتية التصورية إلى الموضوعية . وهي بذلك تكون قد قدمت  
 النموذجاً جديداً لفكر وجودى جديد ظهرت آثاره عند سارتر الذى تحول عن  
 ( الوجود والعدم ) إلى ( نقد العقل الجدلى ) سنة ١٩٦٠م (٢٠) .

### وجودية لانسال من الوجود .

من الممكن أن يوصف الاتجاه الفكرى الذى اختاره أورتيجا بأنه وجودية  
 ينبى فيها النزاع عن ( الوجود ) . فقد رأينا فى النصوص الايجابية التى وردت  
 فى هذا البحث أنه لا يستخدم كلمة ( وجود ) رغم ما قيل من اقترابه من  
 الوجوديين ولهم . وليس ذلك من قبيل المصادفة ولكن انطلاقاً من عقيدة  
 معينة وروافد لمبدأ معروف .

وكان الوجوديون فى كتاباتهم ، يصرّفون فى النزاع عن الوجود إلى حد  
 الزعم بأنه تنازل فطرى لدى الإنسان . فعند هيدجر مثلاً رأينا أن الواقع  
 الإنسانى هو منبع ومبدأ لكل حقيقة وجودية . وفكرة الوجود متعالية لأنها  
 تتصل مباشرة بطبيعة الآنية التى تعنى صفة الوجود على نفسها وعلى الأشياء .  
 وهذا العلو الذى تختص به الآنية هو الذى يجيب عن ( لماذا ؟ ) ، ومن ثم فإن  
 ( لماذا ؟ ) تصبح ضرورة أخلاقية مطلقة .

وقد كانت المواجهة الحقيقية مع هيدجر فى كتاب الله أورتيجا بعنوان :  
 فكرة المبدأ عند لينتز وتطور النظرية الاستنباطية . ( ترجم إلى اللغة الألمانية

---

(٢١) راجع هذا العدد كتابنا : ( البنيوية فى الأثروبولوجيا ) ص ص

سنة ١٩٦٦) (٣٥).

وفي هذا الكتاب أكد أورتيجا أن هيدجر قد تجاوز كل حد عندما زعم أن من أخص خصائص الإنسان أن يتساءل عن الوجود ، وأن حياة الإنسان الحقيقية تعني عارسته للفلسف .

إذ لا توجد الدلائل التي تشير إلى أن كل الناس الذين عاشوا في الماضي والذين يعيشون الآن قد تساموا جميعاً عن « الوجود » ، كما أنه ليس من الضروري لكي يعيش الإنسان أن يستمر في ترديد هذا التساؤل ، ولذا يبدو أن مزاعم هيدجر تعسفية وغير واقعية .

صحيح أنه قد ظهر عدد ضئيل من الناس ينتمون إلى الإفليسات لشقنة في بلاد اليونان في غضون القرن الخامس قبل الميلاد ، كانوا يتوقفون أمام هذه التساؤلات عن « الوجود » ، ويعتبرونها على صلة بأخص خصائص الإنسان . غير أن هذا لا يعني أن التساؤل عن « الوجود » يشير إلى ميل طبيعي وصفه مطلقاً من صفات البشر ، لأن ظهور هذا التساؤل لا يبدو أن يكون حدثاً من أحداث ذلك القرن . وقد أصبح هذا الحدث بداية تقليد جديد نما وترعرع حيناً ، ونجا وأفل في بعض الأحيان على مدى ألفين وخمسمائة سنة . ولم يكن نموه حين نما طبيعياً أو تلقائياً ، بل أروحت به ثقافة الأقدمين التي امتلأت بها الكتب وقرر مدريسها في المدارس .

والقول بأن ، الإنسان هو تساؤل عن الوجود ، لا معنى له إلا إذا فهمنا من

كلمة «وجود» إشارة إلى كل ما يتسامل عنه الإنسان . وعندئذ يتضمنهم مفهوم  
«الوجود» ويهاب بالعجز !

وأخيراً يلاحظ أورتيجا أنه قلما ظهر في تاريخ الفلسفة من تحدث عن  
«الوجود» بوجه عام بعد أفلاطون، كما يلاحظ أن كلا من ديكارت وليبنز  
لم يتساءلا عن «الوجود» بمعنى الكلمة بل عن شيء آخر مختلف تماماً (٣٦) .

## تقويم وتعقيب

إذا صح أن الفيلسوف هو ابن عصره ، ومن انجاب مجتمعه ، فإن هذا ينطبق على خوسيه أورتيجا إيجاست إلى حد كبير . فعصر أورتيجا هو عصر تحقق فيه ازدهار نظرية التطور ، ونجاح المناهج البنيوية في علم اللغة وأيضاً نجاح للذاهب الوجودية ؛ ومجتمعه هو المجتمع الذي شهد تحلفاً فكرياً وحروباً أهلية .

وقد جاء فكر أورتيجا منبثقاً عن إيمان بالتطور . فالمعلانية الحيوية تؤكد لنا أن الواقع الحقيقي هو الحياة الإنسانية أي ، الأنا ، والظروف التي تتفاعل معها في نطاق الميضية ، وهي تكشف لنا عن تغير الانجازات الاجتماعية من منظور تاريخي ديناميكي يفسح المجال لتدخل الوعي ويتعد عن التطورية العمياء . وقد لاحظنا أن المعلانية الحيوية تتعد عن الانجازات البيولوجية الساذجة ، تلك التي تهمل الجوانب الروحية وتجعل الحياة قاصرة على مجرد وظائف بيولوجية .

والقارئ لكتابات أورتيجا يجد مهتماً بالكشف عن علاقات ظاهرة وخفية كما يجد باحثاً عن اتسكامل والتوازن بين عناصر الواقع ، وهذا هو المنطلق البنيوي الذي يؤكد على أن الشيء لا معنى له إلا إذا عرفنا علاقته بغيره من الأشياء . فالمعلانية الحيوية لا تعرف دوراً للعقل إلا في نطاق بنية الواقع ، كما أنها لا تهمل جانب الروح وإن كانت تتعد عن التجريدية الروحية عند برجسون (١) .

---

(١) نلاحظ أن المعلانية الحيوية تقرب جداً من مذهب الفرنسي جويرو ( ١٨٥٤ - ١٨٨٨ ) Jean - Marie Guyau ، وهو الذي اشتهر بكتابه : الأخلاق بلا إلهام ولا عقاب . . ومنقده للقارئ العربي فيما بعد .

فالعقل ينبغي أن يسخر لحمة الحياة ولا ينبغي أن يتهدد عليها . وقد كان من مظاهر تمرد ، ظهور قوى الدمار التي تهدد الحياة ذاتها .

وقد كان المنطقي المنهجي الذي طرحته « البنيوية » ، اللغوية في أرائها هذا القرن هو الذي أوحى بفكرة التقارب بين المذاهب المختلفة ، لأنه يفضي إلى تقارب بين عناصر الواقع . وقد اضطلمت العقلانية الحيوية بمهمة التقارب هذه عندما رفضت الاتجاه العقلاني عند المثاليين وقربت بين العقلانية والعصبية والواقعية .

أما بخصوص الهيئة الفكرية التي مارستها المذاهب الوجودية في فترة معينة ، فقد رأينا أن أورتيجا لم يكن بمنزلة عنها . فهو عند البعض يمثل خطأ جديداً لفكر الوجودي ، وهو عند البعض الآخر يقترب من الوجوديين في لغته وأسلوبه فقط . ونحن نرى أنه كان ضالعا في هذا الفكر : فالإنسان يعرف ذاته ، بل هو خالق لها ، ويتفاوت الأفراد في قدرتهم على الخلق ، فتظهر « الصفرة » وتميز عن « الدماء » . هذه هي أخطر النتائج التي توصل إليها الوجوديون .

وعلى الرغم من ذلك فقد قامت العقلانية الحيوية بتصحيح المفاهيم الوجودية السائدة عند بعض الوجوديين . فالوجودية التي أعلنت عن إهتمامها بالإنسان العائش فعلا كانت قد أنزلت إلى أبحاث ميتافيزيقية بعيدة عن الواقع ، في حين أن « الفلسفة ليست فكراً صورياً مقارناً لمقتضيات الواقع بل إن القيم هي الآفاق التي تتطلع إليها الحياة الإنسانية » ، والميلسوف هو المرشد الذكي الموجه لدفعة الحياة الواقعية .

وهذه الواقعية التي تميز بها فكر أورتيجا كانت من نوعي ظروفه وحياته .

فهو يصرح بأن الدول التي وصلت إلى مرحلة متقدمة من الاستقرار عن طريق

للتؤسسات القوية والحياة المتوازنة والبنية المستقرة (مثل فرنسا وألمانيا والمجلترا) هي التي يعيش فيها الفلاسفة في أبراج عاجية بعيداً عن مشاكل مجتمعاتهم. ولما كان الحال في أسبانيا مختلفاً تماماً ، لذا قرر أورتيجا منذ بداية شبابه أن ينخرط في مشكلات مجتمعه لخدمة بلده . يقول :

« يدول أن مصري ومستقبلي لا يتفصلان عن مصر ومستقبل بلادى ...  
لهذا ، فقد كنت ممبناً طوال سنوات عديدة لخدمة قضايا المصير في أسبانيا  
وما يتصل بها من مشكلات ، (٢) .

وقد كان لفكر أورتيجا تأثير كبير على العالم الناطق باللغة الإسبانية . وقد تطور هذا التأثير ونما في دول أمريكا اللاتينية على وجه الخصوص بفضل الاتصال المباشر الذي قام به أورتيجا نفسه خلال إقامته هناك عام ١٩١٧ و ١٩٢٨ وفي الفترة بين عامي ١٩٢٩ و ١٩٤٦ . أما داخل أسبانيا ، فقد تردد اسم « مدرسة مدريد » الفكرية مشيراً إلى فريقين من المفكرين : الأول ليبرالي تقدمي يزيد العقلانية الحيوية ويسير على منهجها . والثاني محافظ يتشبث بالفكر القديم وينشغل بالتصدي للعقلانيين الحيويين رغم أنه مدين في ظهوره للمركبة الفكرية التي أيقظها أورتيجا في أسبانيا .

وعلى الصعيد العالمي فإننا نقول مع آلان جى أستاذ الفلسفة بجامعة تولوز « أن أورتيجا قد تعدت اهتماماته المشكلات المحلية الأسبانية ، وأصبح فليستوفاً عالمياً لا يقل في تأثيره عن نيشته أو كروتشى أو سارتر ، (٣) . وهذا ما يستوجب تقديمه للقارئ العربي .

(2) Q. C., VIII, pp 57 — 58

(3) Alain GUY : « Ortega y GASSET , op. Cit p. 9.



## المراجع ،

أولاً : مؤلفات أورتيجا إيجاست التي ورد الإشارة إليها في البحث مرتبة حسب توقيت ظهورها .

1. Meditaciones del Quijote, 1914.
2. El Tema de nuestro tiempo, 1913.
3. Qué son los va'ores ? 1923.
4. NI Vitalismo, ni racionalismo, 1924.
5. La « filosofía de la Historia ».
6. En Torno a Galileo, 1933.
7. Prologo para Alemanes, 1967.
8. Qué es filosofía ? 1958.
9. La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoria deductiva.
10. Pasado y provenir para el hombre actual, 1962.

ثانياً : الأعمال الكاملة لأورتيجا ، وقد نشرتها مجلة « الغرب » ، في تسعة مجلدات سنة ١٩٦٢ وهي تحمل عنوان :

Ortega y GASSET : « Las Obras Completas »,  
( Madrid Ed. de la « Revista de Occidente » 1962.

ثالثاً : مراجع أخرى :

1. NEIL MCINNES : « Ortega y Gasset, José », in Encyclo-  
pedia of philosophy, London 1967.

2. Alain GUY, « José Ortega y' Gasset », Seghers, Paris 1969.
  3. Jean-Paul Borel : « Raison et vie chez Ortega y Gasset », Neuchâtel, 1959.
  4. Julian Marias : « Ortega y Gasset, Circunstancia y Vocación », Madrid, 1960
  5. M. Heidegger . « l'Etre et le Temps », ( Paris, 1964 ).
-

## محتويات البحث :

### مقدمة وتهديد :

البنيوية والماركسية .

الظريية والسياسة .

قراءة جديدة للمقال للماركسي :

القراءة والمنهج .

الإيديولوجيا والمقال العلمي .

الإشكالية والقطع .

تصحيح « تفهم الخطأ » للماركسية :

ماركس وهيجل .

البنية والاقتصاد .

البنية والتناقض .

تقديم والمليبي :



لا بد من تغيير مفهومنا للمعرفة : فنحن إذا استبعدنا ما يسمى  
 بالرؤية المباشرة ، والقراءة السطحية ، عندئذ تظهر المعرفة باعتبارها  
 عملية إنتاجية .

لويس ألطوسير

L C , I, P. 23



## مقدمة وتوبيخ

مع بداية النصف الثاني من قرننا هذا ، ظهر العديد من المؤلفين الذين أعلنوا ولادتهم للفكر الماركسي بعد أن رأوا في هذا الفكر عاولة جادة للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان وسبيلا للخلاص من السلطة القائمة على البطش والقمع وقد وصل الأمر ببعضهم إلى حد الزعم بأن البشرية مهددة بالانزلاق في المحسجية والبربرية إن هي قصرت في الأخذ بالحل الاشتراكي . وكان الشعار الذي يرددونه هؤلاء هو : « إما اشتراكية وإما بربرية » . ١ -

تذكر من هؤلاء المؤلفين على وجه الخصوص أسماء جارودي وجولدمان وسارتر والتوسير ولوكس وجرامسى وإدجار مورين . غير أن أحلامهم الوردية لم تلبث أن تبددت بعد أن عاصروا أحداثا كبرى انبثقت من داخل المعسكر الاشتراكي نفسه ، وكان لها دوى هائل ، كما انعكست ردودها على تفكيرهم .

أما هذه الأحداث ، فتها ثورة المجر المتردة على النظام الشيوعي سنة ١٩٥٦ وما واجهته من قمع وقتل وقوة غاشمة . ومنها فضيحة « البيان السرى » ، الذى ألغاه خروشوف في نفس السنة (١) ، ومنها الانقسام داخل المعسكر الشيوعي بسبب أحداث كوبا وماتلا ذلك من معارك على الحدود بين الرفقاء فى الصين والاتحاد السوفيتى .

---

(١) نيكيتا خروشوف هو رئيس وزراء الاتحاد السوفيتى فى الفترة من سنة ١٩٥٨ إلى ١٩٦٤ . تحدث بشجاعة عن تقويم الممارسة والتطبيقات الحرييين ، واعترف بالجرائم التى ارتكبها المحسوب والى تضمنت سفك دماء الآلاف من الأبرياء فى عهد سلفه ستالين .

ومما يدعو للعجب والدهشة أن هؤلاء المؤلفين قد أجمعوا على أن التصور ليس في النظرية الماركسية بقدر ما هو في التطبيق الذي لها . وقد ظهر هذا الإجماع فيما أسماه بضرورة العودة إلى البدايات الأولى أي إلى كتابات ماركس نفسها .

ومن الثمار التي تمخضت عنها هذه العودة مؤلفات مثل « نقد العقل الجدلي » الذي أكد سارتر في مقدمته على أن الماركسية هي فلسفة العصر وأن الوجودية ليست سوى إيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية . ومثل « ماركسية القرن العشرين » الذي حارل فيه جارودي أن يذكر بضرورة العودة إلى أبعد صور الماركسية على اعتبار أن هذه الأخيرة هي دليل عمل لحسب (٢) . ومثل مؤلفات ألتوسير التي كثر حولها الجدل ، والتي ابتعدت - في نظر البعض - تماماً عن ماركس حتى قبل أنها « ماركسية بدون ماركس » .

وسنخصص هذا البحث لأعمال ألتوسير ، وسنكشف عن المنهج الذي تضمنته هذه الأعمال ، وما أثارته لدى النقاد من شكوك . ونبدأ أولاً بموجز عن حياته .

ولد لويس ألتوسير في ١٦ أكتوبر سنة ١٩١٨ في بير مندر عيس بالقرب من مدينة الجزائر التي أمضى بها فترة الدراسة الابتدائية . وفي سنة ١٩٣٠ التحق بثانوية « البارك » في مارسيليا . وفي يوليو سنة ١٩٣٩ نجح في مسابقة امتحان مدرسة المعلمين العليا بباريس ، وطلب للتجنيد في نفس السنة .

---

(٢) من المعروف أن روجيه جارودي قد تحول نهائياً الآن عن الماركسية بعد أن تأكد تماماً من إفلاس مضمونها وأعلن دخوله في الإسلام .



أودع السجن في ألمانيا في الفترة من يوليو سنة ١٩٤٠ إلى مايو سنة ١٩٤٥ وبعد خروجه من السجن مباشرة تقلد على جاستون باشلار وقدم رسالة بإشرافه في موضوع «فكرة المضمون» في فلسفة هيجل ، حصل بها على درجة الاجريهاسيون في الفلسفة سنة ١٩٤٨ ، ثم انضم لعضوية الحزب الشيوعي الفرنسي في نفس السنة ( نوفمبر سنة ١٩٤٨ ) .

في سنة ١٩٥٠ عين معيداً بـ مدرسة المعلمين العليا ، وحصل على درجة الأستاذية سنة ١٩٦٢ بعد أن نشر العديد من الأبحاث .

وقد كان لأبحاث التوسير وقع وتأثير كبير في أوساط الطلاب والمثقفين والمناضلين في فرنسا في الفترة بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ . كما كان لها مدى خاص داخل الحزب الشيوعي الفرنسي . ففي هذه الفترة ظهرت مؤلفاته الأساسية وأهمها : دفاع عن ماركس ، و « قراءة كتاب رأس المال » ، كما ظهرت له مقالات عن المادية التاريخية والعمل النظري بالإضافة إلى سلسلة محاضرات ألقاها في مدرسة المعلمين العليا بباريس سنة ١٩٦٧ عن « حاجة العقلين للفلسفة » .

وعما زاد من أهمية أبحاث التوسير أنها كانت معاصرة لظهور النتائج التي توصل إليها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفيتي ، وهو المؤتمر الذي عرف بتحلله من منهج ستالين . كما جاءت هذه الأبحاث في وقت انطلقت فيه الخصومة العلنية بين الصين والاتحاد السوفيتي فانقسمت الشيوعية الدولية إلى معسكرين متناظرين . وهكذا كان توقيت ظهور الأبحاث معاصراً لأحداث ومناقشات حامية شملت الفلسفة والسياسة والعلم واستراتيجيات الثورة .

وقد أجمع النقاد على أن التوسير نجح في الكشف عن « النظرية » التي احتوتها أعمال ماركس فقد قام بقراءة « عليية » لهذه الأعمال ، وقدم تعريفات محددة

المفاهيم الماركسية بعيداً عن "التفجيرات الإيديولوجية"، واستعان بمصطلحات استعارها من التحليل النفسي وعلم اللغة البنيوي.

وعلى الرغم من أن التوسير يقرر بأن الاتجاه الصحيح الذي يسود كتاباته لا يرتبط بإيديولوجيا البنيوية<sup>(٣)</sup>، إلا أن المنهج الذي طبقه في قراءته، لماركس كان هو المنهج البنيوي، مما يسر له إقامة دعائم بنيوية ماركسية، ذات طابع علمي لا إيديولوجي.

#### البنيوية والماركسية :

والبنيوية هي اتجاه في البحث ومنهج في العلم تمخض عن نتائج فلسفية أصبحت صفة من سمات الفكر المعاصر.

وتعرف البنية بأنها صورة منظمة لمجموع من العناصر المتماكة يفضل ما يربطها من علاقات ثابتة. كما تعرف أيضاً بأنها مجموع من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة، ومن الممكن أن يُفسج على متواليها عدد لا حصر له من النماذج. ومن المعروف أن البنيوية لا ترتبط بأسم مفكر واحد بعينه، بل إنها تمثل لقاء ذهنياً بين مفكرين متباينين منهم عالم اللغة وعالم الأنثروبولوجيا والمحال النفسي والسياسي والفيلسوف.

ولكنني تتضح لنا البنيوية في الفكر السياسي عند التوسير ينبغي أن نذكر القارئ الأساسية المنهج البنيوي.

#### أولاً :

يصر البنيويون على أن تفسير أي ظاهرة يبدأ فقط عندما تتوصل إلى تركيب

(3) Louis ALTHUSSER : « Lire le Capital », I, ( Maspero, Paris ). P. 6. ظهر هذا الكتاب في جزئين. وسنختصر الإشارة إليه في ملاحظتنا التالية بالحرفين L. C. بالإضافة إلى رقم الجزء والصفحة.

الموضوع المدروس . ومذا يعنى أن الدارس لظواهر البشرية لا ينبغي أن يعتمد فقط على الجانب المرقى من الظواهر ، لأن عليه أن يتعامل دائماً مع بديل الموضوع يستدل عليه أو يركبه بطريقة استنباطية .

ثانياً :

يتفق البنيويون على أن موضوع الدراسة لا يمكن أن يتطابق مع الواقع الحسى ، فهذا الأخير هو المادة الأولية التى يركب للموضوع ابتداء منها . ومع ذلك ، فالبنية ليست ماهية مقسامية ، وليس لها وجود وصورى ، بل إن لها وجوداً خارجياً يجعلها مصدر العلاقات المرئية . وسنرى أن هذا ينطبق على البنية الاقتصادية عند التوسير .

ثالثاً :

إن التحليل البنيوى إنما ينصب أساساً على الدراسة الحالة للموضوع *Immature* . وهذه الدراسة الحالة نفترض استقلال الموضوع بالنسبة للملابسات التاريخية والجغرافية أو الوجودية .

رابعاً :

هذه الدراسة الحالة نفترض احتواء الموضوع على معقولة ذاتية ومستقلة . فهو يتضمن فى ذاته تفسير طبيعته ووظيفته كما أنه مزود بقوانين تنظيم داخلية تعمل إليها عن طريق التحليل .

خامساً :

مثل هذه الدراسة الحالة تستبعد تدخل العنصر الذاتى تماماً ، بحيث يتعذر الحديث عن مبادئ فردية . بل إن المؤلف ، أو الكاتب ، لا يُنظر إليه إلا

على أنه عنصر ضمن بقية العناصر داخل البنية وعندما نأتى إلى خاتمة هذا البحث، فقد تظهر لنا المادية التاريخية بدون تاريخ، والماركسية بدون ماركس (٤) ١

وقد أخذ التوسير على عاتقه أن يأتى بفهم بنيوى جديد للفكر الماركسى . فهو يرى أن معظم الثغرات التى خلفتها الماركسية إنما ترد فى النهاية إلى عدم اكتمال ، الفلسفة الماركسية ذاتها . وكان لينين قد اعترف بهذه الحقيقة من قبل عندما صرح بأن ماركس لم يقدم سوى حجر الزاوية فقط . ولذا كانت المهمة التى اضطلع بها التوسير هى القيام بدراسة استثنائية تلتقى الضوء على المفاهيم النظرية ، التى وردت عند ماركس فتكتشف عن البنية ، النظرية لهذا الفكر الماركسى .

ويمكننا أن نعثر على البرنامج الدرامى الذى اختطه التوسير لنفسه متعصناً فى عشرين كتبه الرئيسية ذاتها : فن هذه الكتب مثلاً ، كتاب بعنوان « دفاع عن ماركس » ، وآخر بعنوان : « قراءة كتاب رأس المال » ، وثالث موسوم باسم : « لينين والفلسفة » . ويجد المتصفح لهذه الكتب أن التوسير يفتح أمامنا طريقاً جديداً إلى الماركسية ، ويستهدف كشفاً جديداً فيها . فهو فى نظره مازالت تحتاج إلى فهم وتوضيح .

وفى هذه الصفحات التميدية نود أن نسأل عن سر التزاحج بين الماركسية والبيورية ، وعما إذا كان النسق الماركسى يتضمن أنموذجاً بنيوياً ؟ وبعبارة

(٤) لمزيد من التفاصيل بخصوص المنهج البنيوى راجع للتأليف :

١ - « البنيوية فى الأنثروبولوجيا » . دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٠

٢ - « البنيوية بين العلم والفلسفة »

أخرى نود أن نعال عما إذا كانت الماركسية بأركانها المعروفة وأفكارها الأساسية يمكن أن تلتقى مع المباحث الجينية التي عرضناها آنفاً ؟

إن الفلسفة الماركسية كما نعرفها لم تكن مجرد تصور ميساسي أو برنامج يستهدف الوصول إلى الحكم أو حل المشكلات الاقتصادية التي تفاقمت في القرن التاسع عشر بل كانت تصوراً شاملاً للإنسان والتاريخ ، والفرد والمجتمع والطبيعة . وهي إذا شئت لدى البنيويين بالحيوان المائي الذي ولد في محيط القرن التاسع عشر وعاش فيه ، فإن هذا القول لا يستهدف التقليل من شأن الماركسية بقدر ما يهدف إلى إثبات بنيتها إلى الظروف التي خلفتها الفلسفة الوضعية والثورة الصناعية في القرن التاسع عشر : فقد جاءت الماركسية فلسفة مادية لأن نسق المعرفة في القرن التاسع عشر انسم بالتزعة العلمية التجريبية المتطرفة وسلم بمادية الواقع وجاء الاقتصاد الماركسي مطالباً بوقف استغلال الإنسان للإنسان بعد أن تعقدت علاقات العمل من جراء ما قدمته الثورة الصناعية في نفس القرن من وسائل متطورة للإنتاج . وقد كشفت الماركسية عن جدل الطبيعة ( أي قوانينها الكلية ) ، وسميت لذلك بالمادية الجدلية . وقيل أن المادية الجدلية هي تطبيق جدل هيغل على المادة . غير أن هذا القول يتعارض مع المنهج البنيوي القائم على القطع ، ودراسة الحالة ، ودراسة استقلال للوضوع ، لذا أثبت التوسير أن هذا القول لا أساس له من الصحة . كما قيل أن الجديد عند ماركس هو اقتراض وجود وحدة عضوية بين الجدل والمادة ، والحقيقة أن الجدل ليس شيئاً آخر سوى العلاقات الثابتة بين عناصر البنية ، وهي عناصر يمكن أن تكون مادية أو غير مادية . وهناك من زعم بأن الموضوع الرئيس للمادية الجدلية هو حل المشكلة الأساسية في الفلسفة ، أي علاقة الفكر بالوجود : فالمنع هو أرقى ما تطورت إليه المادة ، والأفكار هي

انعكاس لمرور العالم المادى . وسنرى أن البنيوية ترفض فكرة الانعكاس هذه وتثبت أنها قريبة على الفكر الماركسى وذلك انطلاقاً من مفهوم البنية ذاته .  
والماركسية تتحدث عن بنى تحتية Infrastructures وبنى فوقية Superstructures . أما البنى التحتية فإنها تشمل جميع العناصر المادية التى تتضمنها البيئة الطبيعية والاجتماعية ابتداء من الأرض وظروف التربة والثروة الباطنية والأحوال المناخية ومختلف مظاهر الثروة من آلات ومعدات ووسائل اتصال وقوى بشرية وعلاقات إنتاج مادية وما إلى ذلك . وأما البنى الفوقية فإنها تشمل الأفكار السائدة والآراء المتداولة والمعتقدات والنظم والفنون والآداب على اختلاف صورها .

والعلاقة بين البنى التحتية والبنى الفوقية هى علاقة العلة بالمعلول والسبب بالسبب . ونحن نرى أن تصنيف البنى على هذا النحو يعتمد عن الفهم البنىوى الحديث ولذا اعتبره التوسير ضرباً من سوء الفهم لامتازة ماركس ، وطالب بقراءة جديدة ومنهج جديد لفهم الفلسفة الماركسية .

وقد استطاع التوسير أن ينفذ بنظرية التحليل النفسى فى اللاشعور على نحو ما فعل لينين ستروس فى دراساته الانثروبولوجية وأن يجعل منها وسيلة لتدعيم حتمية « المادية التاريخية » على المستوى الباطنى الكامن فيما تحت « الشعور » . ومع ذلك لا يمكن القول بأن التوسير يفسر ماركس بقرويد ، فهو نفسه يرفض أن تسمى فلسفته « البنيوية الماركسية » خشية القول بأنه يقحم على الماركسية ايديولوجياً غارضة عنها . إنه يخضع « قراءة ماركس » للقراءة الماركسية نفسها وهذا هو ما يعرف باسم « الدور الاستعمولوجى » ، وهو سمة هامة تميز « كل فلسفة تلك الفترة » على تفسير ذاتها ، حين نأخذ على حافها أن تصحح موقفها

لذاتها ، (٥) . فالفلسفة الماركسية تتكشف لنا من خلال ، دياكتيك ، الذهاب والإياب ، من نص يزودنا بمفاتيح قراءته ، إلى قراءة نطبقها عليه من أجل الاستدعاء إلى تلك المفاتيح نفسها في داخله (٦) .

### النظرية والسياسة :

يقوم التوسير بإصدار مؤلفاته هو وتلاميذه ضمن مجموعة تحمل اسم النظرية ، Collection théorie . ويرى البعض أن سبب التسمية إنما يرجع إلى أن جهده الفكري ينصب فقط على ، المقال النظري ، أو ، المقال العلمي ، للماركسية (٧) .

وكان التوسير قد لاحظ فقر الفكر النظري لدى كل الماركسيين الفرنسيين تحت تأثير انصرافهم إلى الصراع السياسي دون تقديم أى مساهمة جديدة في مضمار الفلسفة الماركسية ، وكان يقول : ، ليس لدينا أساندة في الفلسفة الماركسية ، (٨) .

وهذا - في نظره - مادعا الشباب من المفكرين إلى إنكار ضرورة البحث النظري وجعلهم يعلنون عن موت الفلسفة ، وذلك ، بدفنها نهائياً في العمل أو

---

(5) Louis ALTHUSSER - ، Pour Marx ، ( Maspero, Paris, 1965) p. 31.

نظراً لكثرة تكرار اسم هذا المرجع في سياق البحث ، سنختصر الإشارة إليه في ملاحظتنا التالية بالحرفين : P.M. بالإضافة إلى رقم الصفحة .

(٦) ذكرها إبراهيم : ، مشكلة البنية ، ، مكتبة مصر سنة ١٩٧٢ ، ص ٢١٨

(٧) نفس المرجع ، ص ٢١٢ .

(8) P.M., p. 17,

في وضعية علمية جديدة ، . ومن هنا أخذ التوسيع على عاتقه ، التوسع في الجوانب النظرية للفلسفة الماركسية (٩) .

وقد استبعد التوسيع كل تاريخ الفلسفة . فهذا التاريخ هو سرمد لاوهام تم تبديدها أو استعراض لظلمات أمكن اختراقها . والتاريخ الوحيد الذي يعترف به هو ، تاريخ الواقع ، . ومن المعروف أن ماركس قد أعلن في كتابه ، الايديولوجيا الألمانية ، أنه ، ليس الفلسفة من تاريخ لأنها مجموعة من الأحلام والآلهام ، . ولذا فقد وضع التوسيع نصب عينيه ، ومشكلته انقال العلمى ، . وهى السمة الرئيسية المميزة للماركسية باعتبارها نظرية علمية . وقرائة ماركس أصبحت في جوهرها عملية ابستمولوجية تستهدف الوصول إلى اكتشاف الوحدة الفريدة المميزة للنقال الماركسي وما تتميز به الماركسية من اختلاف نوصى يبعد بينها وبين سائر الفلسفات المعاصرة لها . فماركس لم يكتشف نظرية ، المادية الجدلية ، إلا بعد أن استبعد ما في كتابات السابقين عليه من أخطاء ابستمولوجية ( تصورية أو إيديولوجية ) .

والنظرية عند التوسيع ترتبط بالممارسة ذات الطابع العلمى . وهذا يعنى أن النظرية تتكون ابتداء من الممارسات الموجودة فعلا ( في العلوم ) ، أو هي ناتج الممارسات التجريبية القائمة بالفعل .

وهذا كله يعنى أن ، الجدل ، المادى يكون مع ، المادية الجدلية ، ( أى مع النظرية ) وحدة واحدة لا انفصام لها . وببساطة ، فإن النظرية عند التوسيع تشير إلى ، النطق ، أو ، النظام ، المحدد ( بكسر وتشديد الدال ) لى علم وادعى .



والممارسة النظرية ، هي انتاج لمعارف علمية في مقابل الإيديولوجيا التي هي انتاج أعمى . ويرى التوسير أن القيمة الكبرى للباركدية هي أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الإيديولوجي إلى الوضع العلمي حتى لقد أصبحت « المادية الجدلية » هي النظرية العامة للعلوم أو هي على حد تعبير التوسير « نظرية علمية العلوم ».

#### (١٠) . Théorie de la Scientificité des Sciences

وهي الرض من أن الاهتمام بالنظرية قد يوحى بأنه على حساب التطبيق ، والتطبيق السياسي بوجه خاص ، إلا أن القارئ لاكتوسير الآن يلاحظ أن الدعوة إلى النظرية قد ترتب عليها دور سياسي لم يكن واضحاً لدى جميع الناس .

وقد لعبت أعمال التوسير دوراً هاماً فيما بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ وذلك لأن الأحداث استلزم تعديلاً في السياسة . وهذا التعديل استلزم تعديداً في الماركسية باعتبارها منهجاً علمياً للتغيير .

ويستخدم التوسير مصطلح « الصراع النظري » *Lutte théorique* ليشير به إلى تفاعل النظريات العلمية والفلسفية ، وكيف أن هذا الصراع يحتم المواجهة الملموسة داخل المجتمعات . وهذا المصطلح يؤكد أيضاً أن مصير المجتمعات التي يحدده صراع الطبقات إنما يتقرر داخل النظريات ومن خلال

## التصورات (١) .

جاءت أعمال التوسير لتشارك إذن في إعادة النظر في التطبيق الماركسي الذي عرفه عهد ستالين ، ومن ثممة كانت أفكاره مناهضة لمبادئ الفرد والجملة البيروقراطية . وكانت تزاوج بين الماركسية وبين أفكار لينين وماوتسي تونج .

وكان لبعض يرى في أعمال التوسير اهتمام بالنظرية ليعادله الاهتمام بالسياسة . ويرجع هذا الرأي إلى فهم خاطيء لمعنى السياسة : فهي مرادفة عندهم لأي صورة من صور الاضطراب أو التمرد الثنائي ، كما ترد عندهم أيضاً إلى ما يديه بعض الحكماء من تفاهم ، وما يعتقدونه بينهم من علاقات معلنة أو خفية . وقد نسي أصحاب هذا الرأي أن التوسير في أكثر من موضع من كتاباته يصرح بأنه لا مكان للسياسة إن لم تدعمها النظرية سواء وعاما السياسي أو احتواها عقله الباطن كما يصرح أيضاً بأن السياسة تحتم معرفة النظرية للاستفادة حتى يصل تخيرها في مجال التطبيق (١٢) .

ونلاحظ أن الاهتمام بالنظرية عند التوسير إنما يعني الإهتمام بالجانب النظري للسياسة ، وهو جانب يلتزم بالنظرة العلمية والمنهج العلمي . وقد كان كارل ماركس يوازن تحليل عناصر المشكلة الاقتصادية بما يقوم به الفيزيائيون والكيميائيون من تحليلات علمية بمرض للكشف عن الشروط النظرية التي تحكم السيطرة على الطبيعة .

(11) SAUL KARSZ : *Theorie et politique* Louis ALTHU-SER (FAYARD, paris, 1974), p 19.

(12) Ibid,

ومشئى فى سياق هذا البحث أن أهمل التوسير تقوم على نظرة متكاملة تجمع بين النظرية والسياسة بحيث لا يُنظر إليهما كوحداث مستقلة مترابطت بعلاقة شرطية ، بل على اعتبار ما بينهما من تداخل وتكامل . فليست السياسة هى التى تحكم على صحة النظرية أو تحدد مالها من قيمة ، وليست النظرية هى التى تبرر الأساس التى قامت عليها السياسة . فالكلى يؤثر فى أجزائه ويتأثر بها داخل نسق متكامل .

## قراءة جديدة للمقال الماركسي

« إن ماركس لم يكن يتوفر في حياته على تصور ، يمكن من التعمق في فهم ما قدمه من إنتاج : تصور «قوائم» البنية على ما تشمله من عناصر ... ، وهو حجر الزاوية ، ظاهر وخفي ، حاضر وغائب في جميع أعماله . . .  
لويس التوسير (١)

لقد استهدف التوسير في أبحاثه ، الكشف عن جانب المرامسة الفاعلة في الماركسية على اعتبار أنها تتضمن تبريراً لكل تصور من تصوراتها . وكان بمخالفته الطريقة التي اعتادها شراح ماركس يحاول أن يثبت أن الماركسية هي الوحدة القادرة على تقسيم الوسائل الضرورية لفهم المشكلات المعاصرة والتدخل لحلها .

### القراءة والنتيجة :

يظهر من كتابات التوسير أنها تنصب على قراءة نصوص ماركس ، وهو بذلك يناهض الجهد للكشف عما تتضمنه هذه النصوص . والقراءة هنا ليست حرفية أو سطحية أو « ساذجة » ، وإنما هي قراءة « تشخيصية » ، تقوم على اكتشاف « الكلام » من وراء « النص » ، وإدراك المعنى من خلال « السياق » ، وتمييز العناصر بالرجوع إلى صميم « البنية » ذاتها (٢) . وهذه القراءة التشخيصية يقول عنها التوسير أنها تقترب من قراءة « لاكن » ، لفرويد وتقترب أيضاً من

(١) « Lire le Capital » , pp. 30—31.

(٢) زكريا إبراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٢١ .

قراءة فوكوه للنصوص الكلاسيكية (٣) . فكما حاول جاك لاكان في ميدان التحليل النفسى أن يعثر على البنية الحقة مخبئة تحت أعراض صياغة ، كذلك يحاول التوسير أن يكشف - على ضوء كتاب رأس المال - البنية الاقتصادية الباطنة المختفية تحت النسق الاجتماعى الظاهر .

وفي الجزء الأول من كتابه الموسوم بأسم « قراءة كتاب رأس المال ، نجد التوسير يبدأ بتحليل معنى الرؤية Voir والانصات écouter والكلام parler والقراءة Lire ، وهو في نظره ما ينبغي أن تتعلمه من جديد . ونلاحظ أن التوسير هنا يلتزم نفس الطريق الذى افتتحه فرويد . فقراءة أى نص لانهصر فى مجرد تكرار حرفى للصياغة المكتوبة ، أو حتى مجرد التعليق عليها . فالصياغة ربما لا تتطابق تماماً مع ما يريد النص ، لأن النص هو المقال الظاهر ، أما ما ينبغي الوصول إليه فهو العمق المستتر الذى يمتلئ بعمان صامنة . وفيما يتصل بالماركسية لاحظ التوسير أن ماركس لم يكن يمتلك التصورات النظرية التى تتلاءم مع ما بذله من جهد نظرى ثورى ، ومن هنا كانت خطورة « القراءة الحرفية » التى رأت فى كتاب رأس المال استمراراً لكتابات ماركس الشاب رغم أن هذه الكتابات الأخيرة كانت فلسفية إيديولوجية تأثرت بمنهج فيورباخ (١) ، وتارلت النزعة الإنسانية وتحرير الإنسان من الاغتراب فى إطار النظر والتأمل . ذلك أنه ابتداء من سنة ١٩٤٤ ظهرت مرحلة تحول جديدة فى أعمال ماركس

---

(٢) ميشيل فوكوه أحد رواد البنية الفرنسيين ، وجمالك لاكان هو صاحب انجاء « البنية فى التحليل النفسى » . وهو من كبار رواد البنية أيضاً .

(٤) فيورباخ : ( ١٨٠٤ - ١٨٧٢ ) ، فيلسوف ألماني خرج على مثالية هيغل واقترّب من الواقعية .

كانت بمثابة قطيعة إبستمولوجية<sup>(٥)</sup> تفصل بين مرحلتين وقد أنجبت هذه المرحلة الجديدة «بؤس الفلسفة» و«البيان الشيوعي»، ثم «رأس المال». وقد أخطأ البعض - بسبب قراءتهم الحرفية عندما ظنوا أن بإمكانهم الكشف عن النزعة الإنسانية في كتابات ماركس المتأخرة، باعتبارها استمراراً وامتداداً لكتابات الشباب. وبما يؤيد رفض التوسيع لهذا الاتجاه أن المفاهيم الاقتصادية الجديدة التي اشتملها كتاب رأس المال مثلاً، وهي مفاهيم عليية بالدرجة الأولى، إنما تتعارض تماماً مع أي نزعة إنسانية. ففي هذا الكتاب أصبحت مفاهيم النزعة الإنسانية ما هي إلا ترجمة المفاهيم الاقتصادية، كما أصبحت هذه الأخيرة هي المحركة لأي تحول. وفي كلمات قليلة نقول أن «القراءة الحرفية» التي رأت في كتاب «رأس المال»، استمراراً لكتابات الشباب الماركسية، يقابلها التوسيع بقراءة من نوع جديد هي القراءة التشخيصية التي تكشف عن الماركسية العلمية أي «المادية التاريخية»، وما تتضمنه من رؤية للواقع باعتباره بنية مركبة معقدة وما تستهدفه من تنفيذ مشروع على صرف لا يمكنه أن يتنحى عن فلسفة للنزعة الإنسانية.

ويستعين التوسيع في تحديد «معنى القراءة» بقراءة كتبها ماركس عن الاقتصاد السياسي الإنجليزي:

«الاقتصادى الإنجليزى» ريكاردو،<sup>(٦)</sup> عندما تسامل عن ثمن العمل فوصل

(٥) القطيعة أو القطع، مصطلح بنيوى يطلق على التغيرات التي تطرأ على النسق العام للتكوين المقاتل، وسيأتى الحديث عنه فيما بعد.

(٦) ريكاردو اقتصادى إنجليزى، ولد في لندن (١٧٧٢ - ١٨٢٣)، وهو من رواد الاقتصاد السياسى الكلاسيكى.

إلى أن هذا اثبتن يتسارى مع قيمة العمل نفسه ، وذلك لأن العمل مثله كمثل أى سلعة يباع بما يساويه . ولكن كيف تتحدد هذه القيمة ؟ يجب ريكاردو ماها تتحدد بقيمة ما يحتاجه العامل من ضروريات ( غذاء وكساء ... الخ ) لاستمرار قدرته الإنتاجية . وقد اعترض ماركس على هذه لاجابة :

فإذا كان الاقتصاد السياسى يبدأ بالعمل وينتهى بالعامل ، فهذا يعنى أنه يعرف ثمن للعمل بشئ العامل . غير أن ماركس يلاحظ أن العامل ليس هو الذى يبيع ويشترى وإنما عمله فقط ( أى الوقت اللازم لاستخدام قدراته الجسميه والعقلية فى عملية الإنتاج ) .

وهكذا أدرك ماركس - فى قراءة أولى للاقتصاد الكلاسيكى - أن هذا الأخير يحمل العمل ( وهو مكون من عناصره نشاط العامل + المادة الخام + وسائل الإنتاج + عملية الإنتاج + السلعة المنتجة ) مساوياً لعنصر من عناصره وهو نشاط العامل .

ومع ذلك ، فإن التعريف الذى اتمه الاقتصاد الكلاسيكى يظل صحيحاً من حيث أنه يجيب عن سؤال آخر .

وهنا تظهر قراءة ثانية لماركس تقول : أن الاقتصاد الكلاسيكى قد اقتنع بمجالاً جديداً دون أن يدرك لأنه كان فى الحقيقة يتساءل عن قيمة ، قوة العمل ، أن القدرة الجسميه والعقلية للعامل ، وهى التى تسمح ، أثناء عملية العمل ، بتحويل مواد خام معينه وذلك باستخدام وسائل خاصة الإنتاج .

إن تصور قوة العمل ، Force de travail كان بمثابة الحد المجهول الذى يتضمنه سؤال غائب وإجابة ظاهرة . فالاقتصاد الكلاسيكى قد تنحصر عن هذا

« التصور دون أن يراه ، أو أنه توصل إلى اكتشاف لم يستخدمه ولذا فإن  
الحل المصحح يتطلب وضعاً جديداً للسؤال على أسس جديدة .

وعندما كشف ماركس عن هذا الحد المجهول في الإجابة الكلاسيكية أصبحت  
القراءة الجديدة كما يلي :

« إن قيمة ( قوة ) العمل ، أى ما يتقاضاه العامل من أجر ، إنما يقاوى مع  
قيمة الحد الأول من الضروريات اللازمة لاستمرار ( قدرته ) الإنتاجية .

ورغم هذا التوضيح لطوق الإجابة الكلاسيكية ، فإن ماركس يقلب النظرية  
الإنجليزية رأساً على عقب :

فالاقتصاد الكلاسيكي لم يدرك أن أجر العامل يقاوى فقط مع قيمة الحد  
الادنى من الضروريات اللازمة لاستمرار قوته الإنتاجية بل ظن أنه يقاوى مع  
القيمة الكلية للنتجات التى أسفر عنها استخدام قوة العمل خلال العملية  
الإنتاجية برمتها .

وقد لاحظ ماركس أن هذا الالتباس الأول قد كشف عن سؤال جديد  
لم يدركه أصحاب الاقتصاد الكلاسيكي وهو :

أين يذهب الفرق بين قيمة إنتاج يوم عمل كامل وبين قيمة الحد الأدنى الضرورى  
لمعاش العامل ( قوة العمل ) ؟ وبعبارة أخرى ، أين يذهب الفرق بين القيمة  
الفعلية لما يؤديه العامل من عمل وبين ما يحصل عليه من أجر ؟ وهذا الفرق  
هو ما يطلق عليه مصطلح « فائض القيمة » .

إن ريكاردو لم يدرك « فائض القيمة » ، لأن للعمل قيمة ثابتة عنده .

وهكذا ينضم مصطلح « فائض القيمة » إلى مصطلح « قوة العمل » باعتبارهما



حاضرين وغائبين في نفس الوقت في الاقتصاد الكلاسيكي . أما ماركس ، فإنه بالكشف عن هذه التصورات قد هدم المحال النظري والمنهجي لهذا الاقتصاد .

وقد اعترف إنجلز بأن تصور « فائض القيمة » قد مهدت له إرماعات الاقتصاد الكلاسيكي . وهو في مقدمته للجزء الثاني من كتاب « رأس المال » يقارنه بـ « الأكسوجين » ، الذي تحدثت عنه الكيمياء التقليدية ضمناً دون أن تذكره (٧) . فقد كانت هذه الأخيرة تبحث عن تفسير لعملية الاحتراق ، وتفترض وجود عنصر كيميائي يبرر هذه العملية دون أن تراه .

ولا يخفى على أحد أن الاقتصاد الكلاسيكي عند ما تحدث عن العمل بوجه عام ، أو عند ما تجاهل « فائض القيمة » ، فإنه بذلك أحدث أثراً سياسياً مؤكداً ظهر في طمس معالم الاستغلال ( استغلال قوة العمل ) ، وأيضاً طمس معالم الصراع الطبقي الذي هو نتيجة حتمية لنظم الإنتاج الرأسمالي .

إن أمثال سميث Smith (٨) وريكاردو Ricardo لم يعرفوا « فائض القيمة » ، لأنهم لا يعرفون « صراع الطبقات » ، كما أن نظرتهم إلى رأس المال قامت على اعتباره هبة طبيعية ، وكذلك كانت نظرتهم إلى كل العلاقات الاجتماعية التي يتضمنها (٩) . إن غياب المصطلح المثل « فائض القيمة » إنما يرُد في النهاية عندهم إلى موقف إيديولوجي يرى في رأس المال عطاءً طبيعياً مما يترتب عليه

(7) L.C , I , p 24.

(٨) آدم سميث : اقتصادي سكوتلندي ( ١٧٢٢ - ١٧٩٠ ) .

(٩) النظرة هنا كانت تتضمن عدم المساواة الطبيعية . فكمما أن الطبيعة قد أنجبت الثرى والضعيف ، كذلك كان الأمر بالنسبة للثنى والفقير .

غياب المجتمع الرأسمالي . ويلبغى - لزيادة الوضوح - أن نؤكد على المعادلات الآتية :

لا فائض قيمة ، = عدم استغلال = عدم وجود قوة عمل ، = عدم وجود مجتمع رأسمالي .

وهكذا تظهر الأسباب الإيديولوجية والسياسية التي حالت دون تأسيس نظرية علمية لنقط الإنتاج الرأسمالي على يد الاقتصاد البياني الكلاسيكي . ، فقد كان على هذا العلم أن يتنازل عن ثوبه البورجوازي القديم قبل أن يتمكن من تأسيس النظرية ، (١٠) .

على هذا النقط كان ماركس يقرأ فصوص الاقتصاديين الكلاسيكيين . ويظهر لنا أنه لم يكن يتناولها تنازلاً سطحياً أو سلبياً ، بل إنه كان يحرص على النظرة المتعمقة التي تفهم النص في سياقه المنطقي مما يتمنح عن تفسير موضوعي .

وعلى هذا الحق أراد التوسيع أن يقيم منهجه في القراءة . فالقراءة تتضمن الكشف عن حدود النص وأبعاده : ذلك أن رؤية النص ليست عملية عابدة تستهدف مجرد اكتساب المعلومات ، ، إنما على العكس عملية منتجة . لأنها تجعل النص يتحدث فيكشف عن علة ما يتضمنه كما يكشف عن علة رفضه لما لا يتضمنه . القراءة إذن هي حل رموز النص ثم الكشف عن مضامينه .

وقد استطاع التوسيع أن يتميز بمنهجه في القراءة والتشخيصية ، لأعمال ماركس وأن يكتشف في هذه الأعمال مراحل أربع هي :

أولاً : مؤلفات الشباب في الفترة من سنة ١٨٤٠ إلى ١٨٤٤ .

ثانياً : مؤلفات القطع سنة ١٨٤٥ .

ثالثاً : مؤلفات الضج في الفترة من سنة ١٨٤٥ إلى ١٨٥٧ .

رابعاً : مؤلفات اكبال الضج في الفترة من سنة ١٨٥٧ إلى سنة ١٨٨٣ (١١).

وبذلك استطاع التوسير أن يتميز بمنهجه على قراءة تلزم بحرفية النص ،  
وننظر إلى جميع نصوص ماركس على ( قدم المساواة ) باعتبارها مابعة من فكر  
هو هو نفسه دائماً ( أى لم يتغير ) وأصحاب هذه القراءة الحرفية ينظرون نفس  
النظرة لمؤلفات الشباب والضج وتنام الضج على أنها كلها ماركسية . بل  
وتساوى في النظرة بعض الكتابات التي لم يشأ مؤلفها أن تظهر في حياته (١٢) .

ويرى التوسير أن القراءة العصبية أو الحرفية ، فضلاً عن كونها مجرد انعكاس  
نلي للنص أو ترديد أمين لكل ما يقرره تتصف بهفتان أساسيتان :

أولاً : لانهم بالمتناقضات ، بل ربما حذفها . ولانهم بد ، القطع ، كما يظهر  
في النصوص النظرية أو في أى نتاج ثقافى ، فضلاً عن أنها لا تأخذ في الاعتبار  
سوى المنطق المصورى وحده ، ولذا فهي تبتعد بالماركسية عن أحد أركانها  
الأساسية وهو ، الجدل ، (١٣) .

ثانياً : تخطئ بين التكوين النظرى أو السياسى لكارل ماركس وبين إسهاماته  
في المجالات النظرية والسياسية (١٤) . وعلى هذا ، فإن القراءة العصبية إنما هي

(11) P. M., p. 27.

(12) S. KARSKY, Op cit., p. 29

(١٣) من المعروف أن الجدل الماركسى يقوم على مبدأ التناقض .

(14) P. M., p. 81.

ترديد لانجاعات الفكر المثال عند أصحاب النزعة البيكولوجية المنطوقة . فهو لاء  
يتعمدون النفاذ إلى سيكلوجية للفكر أو السياسة عندما يجهزون عن الكشف  
عن مغزى النظرية أو الهدف من السياسة (١٥) .

وعلى الجملة ، فإن القراءة العسية تتعلق من مبدأ الاستمرارية . . وذلك  
لأنها ترى في كل مؤلف من مؤلفات ماركس إرماساً لكل المؤلفات التي تلتها .  
كما أنها ترى في الماركسية مزجاً بين الأخلاق اليهودية والأخلاق المسيحية بحيث  
تكون الأخلاق في النهاية هي النواة الأولى للماركسية ، وهي التي بسببها تقبل  
الماركسية لدى التزمسين لما أو ترفض لنفس السبب أيضاً ، وأخيراً ، فإن القراءة  
النصية تأملية وذاتية لأنها لا تكشف في النص إلا ما تطبعه فيه ، كما أنها لا تبحث  
إلا ما يؤكد ما .

وفي مقابل هذه القراءة النصية التي برفضها التوسيد لأنها لا تتفق مع منهجه ،  
نجد القراءة الشخصية هي ضالته المفضلة .

والقراءة الشخصية هي التي تنظر إلى النص باعتبار ما له من وظيفة داخل  
، إشكالية ، معينة . والإشكالية هي : الوحدة الباطنية لأي تفكير ، أو البنية  
الكامنة وراء مجموعة متكاملة من النصوص . وهذه القراءة لا تتحقق إلا إذا  
نظرنا إلى النص المقروء باعتباره شيئاً يتطلب لا أن نشيع له أو نرفضه بل أن  
نحاله . فالتص هو نتاج مغلق produit clos ومنته ومتكامل ، وبإمكانه  
المساهمة في حل المسائل التي لا تزال بمنح حل . وتحليل النص يكشف عن حدود  
مجهولة ، ويشير إلى للكان الذي تشغله هذه الحدود . وتحليل النص يعني أننا  
نحوله من نتاج منته إلى مادة خام نعمل بعددها .

ويتضح لنا أن القراءة التشخيصية لا صلة لها بالتعليق أو بتحليل مضمون النص . فهي ليست عملية تراجعية أو صورية بحث تحمل النص إلى جزئياته ثم تعيد بناءه من جديد .

ويمكننا أن نلخص أهم خصائص القراءة التشخيصية عند التوسد بر فيما يلي :

أولاً : إنها تحدد التصورات الظاهرة التي يذوق عليها تمالك النص . وهي التصورات التي لا يمكن استبدالها بأي مقولات أو مفاهيم أخرى دون أن يتغير بناء النص وهدفه . فإذا استبدلنا مثلاً مصطلح « اليد العاملة » بمصطلح « قوة العمل » ، فإن النص في هذه الحالة يكون معرضاً للتشويه وربما اتخذ معنى مختلفاً تماماً ومع ذلك ، فإن بالإمكان استبدال التصورات العلمية ( مؤقتاً ) بالفاظ من لغة العامة ، غير أننا مطالبون بأن نبقى على نمط الاداء الخاص بها خشية أن يهدم النص .

ثانياً : إن القراءة التشخيصية تكشف عن التصورات المتضمنة ، والتي يتحقق وجودها من سياق النص . ومن الممكن أن تكشف القراءة التشخيصية أيضاً عن جانب سلبى هو مالا يعبه النص *l'impensé du texte* ، وهي هنا تظهر الشواهد الدالة على غموض المفاهيم أو خطأ التصورات التي يقوم عليها .

ثالثاً : تتم القراءة التشخيصية كذلك بالتعريفات التي يشتمل عليها النص . وهذه التعريفات من الممكن أن تكون ظاهرة أو متضمنة . وهي في كلا الحالتين ينبغي أن نخضعها للاختبار . وعندئذ نقابل عما إذا كان هناك التقاء وتناسب فعلي بينها وبين المرح الذي تهدف إلى تأسيسه أم أن هناك تباعداً وعدم تناسب . ويتضح هذه النقطة بمثال ذكره التوسد بر في كتابه « دفاع من ماركس » :

يؤكد ماركس في كتاب « رأس المال » أن الجدل المادى هو الجدل المثالى وقد قلب رأساً على عقب . فهل يمكن الاخذ بهذا التعريف واعتباره صحيحاً ، خصوصاً وأنه صدر عن ماركس ، أم ينبغي أن نرجع لكتاب رأس المال ، وأن نعيد لحص بنية الجدل المادى حتى نقين ما إذا كان هناك قلب لنفس الجدل أم حوث لأرض جديدة تماماً ؟ ويرى التوسير أنه ينبغي تحليل المضامين السياسية للجدل المثالى ومقارنتها بمضامين الجدل المادى ، وعندئذ ستكون قد وضعنا أيدينا على التعريف الذى يعنيه ماركس فعلاً فى كتاب رأس المال (١٦) .

وأخيراً : من الممكن لقراءة التشخيصية أن تجرى تعديلات بالنص ، إذ أن من النصوص ما يشتمل على إجابات لأسئلة مبينة أو لساوالات متضمنة . وتعديل النص هنا يظهر فى إعادة صياغة الأسئلة وتحديد الإجابة عليها . وكذلك فإن من التعديلات ما يستهدف الكشف عن المسائل الكبرى التى يشير إليها النص دون أن يعطيها ما نسحقه من اهتمام ، فتظهر وكأنها مسائل هامشية .

ونلاحظ بما نقفم أن القراءة التشخيصية ليست محايدة - وهى ربما اقتربت فى ذلك من القراءة الحرفية - وهى إذا حاولت أن تخلص فجوات فى النص أو تضع تساؤلات لم تظهر فيه أو تدخل تعديلات فى بعض الإجابات ، فإن ذلك لاها تعمل فى نطاق ، إشكالية ، واضحة ولها مبرراتها ، وهى البنية السائدة كما سبق أن ذكرنا . والقراءة التشخيصية هى الوحيدة التى بإمكانها تبرير ما نقوم به بطريقة تحليلية . لأنها موضوعية لأنها تعيد الجدل النص يتحدث .

ولما كانت « الموضوعية » هى خاصية أساسية من خصائص العلم ، فإننا سنرى

(١٦) بخصوص علاقة ماركس بجدل هيجل ، راجع فصل بعنوان التناقض

والتحديد المتعدد للعوامل ، 128-85 P M , pp

أن هذا هو ما أدى التوسيع إلى تأكيده بخصوص ، التاركسية ، عندما باعد بينا وبين الإيديولوجيا وجعلها تلتقي بالمعلوم الإنسانية والايستمولوجيا الحديثة . ولذا ينبغي أن نتوقف قليلا عند هذه النقطة من علاقة الإيديولوجيا بالمقال العلمى .

#### الإيديولوجيا والمقال العلمى :

يقول فرناند ديمون DUMONT أن كلمة : إيديولوجيا ، هى من أصعب مصطلحات المعلوم الإنسانية تعريفاً وأكثرها التصانفاً بالذاتية وأكثرها إثارة (١٧) .

ويعرف ريمون آرون Aron الإيديولوجيا بأنها النسق الفكرى المتميز لكل مجتمع ، وهو يشمل مجموع القيم السائدة ، ويقترح أرجه الإصلاح الممكنة ، كما ينبأ بالتغيرات المحتاة (١٨) .

ويقول آدم شاف Schaff : الإيديولوجيا هى نسق من الآراء ينصب على نسق من القيم التى يرتضيها المجتمع ويحدد اتجاهات الأفراد وسلوكهم حيال أهداف التقدم المرجوة للمجتمع والجماعة والفرد (١٩) .

والإيديولوجيا تختلف عن العلم . فهذا الأخير على يقين بما لديه من أسس ومقدمات يقينية . أما الإيديولوجيا فيتعذر أن تطبق عليها مقولة الصديق . فهى نافعة بالنسبة لأصحابها أكثر من كونها صادقة ، وهى ضرورية لجمع شمل الأفراد

(17) Fernand DUMONT : « Les Idéologies » . ( P. U. F, 1974), p. 5

(18) Ibid.

(19) Ibid.

في المجتمع . وهذا ما يتطلبه العمل السياسي . والإيديولوجيا إذن هي الفكر الذي أوحى به . مقتضيات وظروف عملية تهدف إلى رسم خطة العمل المستقبلية في انسجام خيالي يبعث الرضا والأمان في النفس . وهي فكر يهدف إلى خدمة مصالح أفراد معينين وتأكيد ذواتهم .

وكان للاركسيون يؤكدون على أهمية الدور الحثي الذي تقوم به العاصر الإيديولوجية في المجتمعات . فقد كتب إنجلز رسالة إلى مering Mehring في ١٤ يوليو سنة ١٨٩٣ يقول فيها :

« إن الإيديولوجيا عملية يقوم بها للفكر وهو بكامل وعيه وشعوره . غير أن القوى الحقيقية المحركة لعمله تظل مجهولة لديه . وبدون هذا لا تكون العملية إيديولوجية » (٢٠) .

ولا يشك التوسير عن هذا التصور . بل نراه يضيف ما يؤكد تفوق الوظيفة الإيديولوجية على وظيفة المعرفة داخل المجتمعات . يقول :

« يمكن أن نعرف بصورة عامة أن الإيديولوجيا هي نسق ( له منطقته وصراته ) . وهي تتكون من تمثلات ( صور وأساطير وأفكار أو تصورات حسب الحالة ) يستهدف وجودها تأدية دور تاريخي داخل مجتمع معين . ودور التعرض لمسألة العلاقة بين أي علم وماضيه ( الإيديولوجي ) ، يقول أن الإيديولوجيا باعتبارها نفساً من التصورات إنما تتميز على العلم من حيث أن وظيفتها في العمل الاجتماعي تفوق الوظيفة النظرية ( أي وظيفة المعرفة ) (٢١) » .

(20) Ibid. p. 13.

(21) P.M., p. 238.



ويظهر من هذه العبارة أن التوسيع من يعترفون بأهمية الدور الوطني الذي تؤديه الإيديولوجيا في المجتمع . غير أنه لم يطرح جانباً ما يدور حولها من شكوك ، لأنها على الطرف النقيض من العلم ، كما أنها تهدد المعرفة الموضوعية . ويتضح ذلك في عبارة أخرى تقول :

« لا يوجد تطبيق خالص للنظرية ، كما أنه لا يوجد علم تميز بالشفافية لمنطلقة العناية بمبحث ظل خلال تاريخه كعلم في مأمن من تهديدات وتعدديات للثالية ، أفصد الإيديولوجيات التي تحيط به من كل جانب . إننا نعرف أن العلم الخالص لا وجود له إلا بشرط أن يتأخر باستمرار من الإيديولوجيا التي تملأه وتلازمه وتترصد به . وهذا التطاير أو التحرر لا يمكن التوصل إليهما إلا بشئ كفاح لا يتوقف ضد الإيديولوجيا ذاتها ، أفصد ضد للثالية ، (٢٢) .

ويستبعد التوسيع أن تكون الماركسية ضرباً من الإيديولوجيا . وهو في ذلك يقف في مواجهة جمهرة من المفكرين من أمثال جورج سوريل Sorel الذي يقول :

إن العديد من أفكار ماركس عن « الحد الأدنى لأجور العمال ، وعن « التكديس أو التراكم الرأسمالي ، وعن « علاقة الاقتصاد بالسياسة ، ، إنما هي أقرب إلى الإرهاسات التي تحتتمها طبيعة المعركة ضد الرأسمالية منها إلى الافتراضات العلمية (٢٣) .

وكان جراسي GRAMSCI هو الآخر يصرح بأن الماركسية هي « نزعة

(22) P. M. , p. 171.

(23) F. DUMONT : op. cit. , p. 18.

إنسانية وتاريخية مطلقة ، مما يرتد بها إلى تصور ماركس للعالم لا يختلف كثيراً عن الفلسفات التقليدية .

وكذلك فعل جولدمان GOLDMANN الذي استهدف النزول بالمفكر الماركسي إلى حلبة المناقشة مع الفلسفات الأخرى والديانات .

وإيضاً طالب مفكرون من أمثال لوكاس LUKACS وسارتر بضرورة البحث عن الإنسان في الماركسية (٢١) .

ويرى التوحيد أن هؤلاء المفكرين يخلطون الأيديولوجيا بالفلسفة ، بما يتعد بهم تماماً عن الفاعلة الماركسية . كما يرى أن تفكيرهم ليس له سوى قيمة دفاعية وخدية فقط ، وهذه هي وظيفة الأيديولوجيا التي لا تستهدف سوى الحوار والنقد . فهي تخاطب الكثرة وتناجي ضمائرهم لتحسرها من الأيديولوجيات التقليدية التي تسكنها . فخير أن الحقيقة الماركسية لا تكن في هذا المجال الأيديولوجي .

يقول ألدوسير :

« إن إقتران الاشتراكية ، بـ النزعة الإنسانية ، هو إقتران متدسف وغير متكافئ من الناحية النظرية .

ففي سياق الفكر الماركسي نجد أن تصور الاشتراكية ، هو ، في الحقيقة ، تصور طلي ، في حين أن تصور النزعة الإنسانية ، ليس سوى تصور أيديولوجي .

(21) Jean CONILH : « Lecture de Marx (Louis Althusser) » , in (Esprit, Mai 1967, p. 867.

وينبغي أن نلاحظ أننا لا نهدف التقليل من شأن الواقع الذي يشير إليه تصور النزعة الإنسانية الاشتراكية ، بل فقط مجرد تعريف القيمة النظرية لهذا التصور . فمندا نقرز أن تصور النزعة الإنسانية ، هو تصور إيديولوجي ( وليس علمياً ) ، فإننا نقصد في نفس الوقت أنه يشير فعلاً إلى مجموعة من الوقائع الموجودة على الرغم من أنه - على عكس التصور العلمي - لا يقدم لنا وسيلة لمعرفة . إنه يشير إلى موجودات بطريقة ( إيديولوجية ) خاصة ، غير أنه لا يحدثنا عن ماهية هذه الموجودات .

إن الخلط بين هذين المستويين إنما يؤدي إلى تعذر الوصول إلى أي معرفة ، كما يؤدي إلى التموض ، ويزيد من إمكانية وقوع في الخطأ ، (٢٥) .

ومهما كان من شيء ، فإننا نلاحظ من هذا النص زغبه إصرار التوسير على تقرير الماركسية من اتصورات الإيديولوجية . وقد رأينا أن هذا الإصرار يستند إلى قراءة « تشخيصية » .

### الاشكالية والقطع :

يقول التوسير في تقديم الطبعة الثانية من كتابه « قراءة كتاب رأس المال » :  
« إن الاتجاه العميق الذي يسود كل كتاباتي لا يرتبط بإيديولوجيا  
البنوية » (١٦) .

ونحن إذا سلمنا بأن هناك فعلاً « إيديولوجيا بنوية » ، يحاول التوسير أن يجرد عنها ، فإن من يتابع كتاباته سيعرف أنه ، مع ذلك ، كان ضليعاً في النهج

(25) P. M., P. 229.

(26) L. C., I, p. 6.

البنوي . فهو يطبق أساسياته ويستخدم مصطلحاته . ومن هذه المصطلحات : الإشكالية ، ود التقطع . .

ويطلق التوسيم مصطلح : إشكالية ، *Problématique* على البنية النظرية السائدة في زمان معين ، وهي التي يخضع لها الباحث في أي فروع من فروع المعرفة . فممارسة العلم لا تتم إلا على أرضية خاصة ، والبنية النظرية هي الشرط الضروري لكل معنى يقوم به الباحث في ذلك العلم ، لأنها هي التي تحدد للمفصلات وتقرح ما يناسبها من حلول (٢٧) .

والإشكالية هي البنية النفسية التي توحد مختلف العناصر داخل التخصص الواحد سواء أكان ذلك في مجال الفيزياء أو الكيمياء أو الإيديولوجيا أو غير ذلك . فإذا صح للمقال الإيديولوجي مثلاً يختلف من كاتب لآخر ، إلا أن هذا الاختلاف توحيده مع ذلك مقولة واحدة هي الإشكالية السائدة للمقال الإيديولوجي . والإشكالية هي التي تحدد المسار الرئيسي للنص ، كما أنها هي مركز الثقل الذي تلتف حوله جميع العناصر ، ابتداء من موضوع النص إلى المقال الذي يعرضه والمصطلحات المستخدمة والمنهج المطبق ، وأيضاً ما يعرضه النص من مشكلات وما يصل إليه من نتائج .

ومعرفة الإشكالية يعني معرفة الآلية الوظيفية التي يجتمع حولها عدد من النصوص . وهذه الإشكالية في النهاية ليست سوى شرط للإنتاج النظري .

ويرى التوسيم ضرورة الحديث عن التكوين النصي *formation textuelle* لا بد من أن نتحدث عن النص *Texte* خصوصاً وأن كل إنتاج نصي يحده نمط

خاص هو الذى يتحكم فى تكوينه . وكل تكوين نصي يتضمن وجود إشكاليتين  
إحداهما هي المسيطرة . فكتاب « رأس المال » مثلاً يتضمن تحديداً لمرحلة سابقة  
على العلم كما أنه هو نفسه عبارة عن نص يخضع لإشكالية علمية (٢٨) . وعلى  
هذا الأساس ينبغي دائماً - فى كل نص - أن نتحدد الإشكالية المسيطرة ، وأيضاً  
العناصر التابعة للإشكاليات الأخرى . إن كل إشكالية تنصف بالأصالة ، وهي  
لهذا لا تُرَدُّ إلى إشكاليات أخرى . والأصالة التى تنصف بها الإشكالية هي التى  
تكوّن منها وحدة نقيية . والإشكالية لا تنصف بصفة منعزلة بل هي تتصل  
بمجموع محدد من الصفات تربطه قواعد ثابتة ويخضع فى تنظيم منطقي ذى صبغة  
معرفية . وعلى هذا ، فإن مجرد الإشارة إلى الطبقات الاجتماعية لا يعنى أننا بصدد  
نص ماركسي ، إذ أنه يلزم بالضرورة تأكيد حقيقة الصراع بين هذه الطبقات .

والإشكالية تنصف بالموضوعية لأنها تُحدث تقارب بين نظريتين أو أكثر  
، تكشفه من أنساق تصورية أو منهجية أو اصطلاحية تستند إليها . وصفة  
الموضوعية هذه هي التى تسمح بأن نتفحص النص جيداً وأن تكشف منه المغزى  
والهدف . فقد لاحظ الترسير أن فيورباخ يعلن أنه ، مادي ، ومع ذلك فقد  
كانت تحليلاته تنصب على الظروف المادية التى تسمح بوجود أو عدم وجود  
انديامات والنظريات الفلسفية والسياسية . ولذا ، فإن بنية الإشكالية المادية  
العلمية هي الشرط الضروري للكشف عن جدارة التحليلات الفيورباخية وعن  
أحقيتها وصفها بالمادية . وعلى هذا ، فإن بالإمكان الكشف عن التقارب بين  
النظريات إذا عرفنا ما لها من مكانة داخل هذه الإشكالية أو تلك . والحقيقة أن  
تاريخ النظريات هو فى الواقع تاريخ الإشكاليات والقطع والتحول داخل كل

إشكالية : إنه تاريخ التناير والتقارب البينوي. وتاريخ النظريات لا يكون تاريخاً حلياً إلا إذا نظر إليه باعتباره عملية تكوين أو نمو أو ذبول مفاهيم الإشكاليات للتحقق في تكوينات نصية .

والصفة الأخيرة والمهمة في كل إشكالية هي أنها غير ظاهرة ( أى متضمنة ) . فالواقع أن النص الذي يساير إشكالية معينة قلما يعترف بذلك . وهذا لا يعني أن مؤلف النص يحمل تماماً إشكاليته ، فالإشكالية تصف الواقع الموضوعي أو المادى للنص ، وذلك على النقيض تماماً مما يزعّمه للنهج المثالي أو السيكلوجي الذي يجد التفسير الأخير للعنصر في الحياة الباطنة ، أو الأعماق النفسية للمؤلف . وبخصوص ماركس ، فلا شك أنه كان يميّ تماماً جذوة وأصالة إسهاماته في مجال الاقتصاد السياسي .

إن تمييز الإشكاليات والتأكد من معرفة للمؤلف أو عدم معرفته لها إنما يعني أننا نفهم للمؤلف ابتداء عما عمله فعلاً . فنحن لانفكك النص بل نصنع في نسق ، ثم نحمله ابتداء من هذا النسق . وتظهر مقولة الإشكالية على أنها تتضمن أن العنصر تولد في التاريخ فتتأثر به وتؤثر فيه .

ويرى التوسم أن كل نص إنما هو إشكالية متجسدة *Chaque texte est une problématique «à l'état pratique»*

وهدف القراءة ، الشخصية ، ليس سوى تحديد لموضع الإشكاليات المتحققة في النص وفي النظريات التي يفصح عنها للنص . فهي تبحث عن علامات الإشكالية الجديدة التي تظهر في النص ، كما تكشف أيضاً عن علامات متبقية لإشكاليات قديمة

وعلى هذا فإن القراءة التشخيصية ضرورية عند ما نكون بصدد ثورة نظرية أو  
قلب جذري لشروط الانتاج في مجال النظرية .

ولم يكن هيجل مهدداً لثورة نظرية في مجال الفكر ، كما ظن من قبل ، وذلك  
لأن جوهر التطور التاريخي عنده هو منطق التناقض .

وهذا الأخير ليس سوى المنطق الكلاسيكي مقلوباً *Renversée* . وقد كان  
هدف هيجل اسيعاب النظرة إلى التاريخ في ضوء التصورات الثابتة والقوانين  
العلمية أو التنبؤية ، وهي النظرة التي سادت في القرن الثامن عشر . وهكذا يظهر  
أن إشكالية هيجل تختلف عن إشكالية ماركس (٢٩) .

ولاحظ التوسير أن نهج التحليل النفسي عند فرويد و ظهور الأبحاث  
الماركسية كانا بمثابة إعلان عن بداية إشكالية جديدة . وهي إشكالية تعدل في  
مجال المعرفة برمتها ، وتدخل في علاقة تقابل مع بعض الإشكاليات ، كما يمكن أن  
تدعم إشكاليات أخرى داخل نفس المجال المعرفي . ولما كانت الإشكالية الجديدة  
تشير إلى بداية جديدة ، فإن القراءة التشخيصية تستهدف الكشف عن هذه البداية  
وعما يهمله من نتائج . وهنا يظهر من جديد إيجابية القراءة التشخيصية .

و مة قوله الإشكالية ، تطابق في مجالين متكاملين : الأول إبستمولوجي  
( معرفي ) ، والثاني سياسي .

أما المجال المعرفي ، فهو يظهر في نخط التساؤلات التي يوجهها العلم اوضوحه ،

ولاشك أن هذا الخط الجديد من المنازلات هو ما تفرزه الإشكالية الجديدة (٣٠).

وأما المجال السياسي ، فإنه يظهر من التغيرات التي تحدثها الإشكالية الجديدة في نمط التفاعل الاجتماعي وما يترتب على هذه التغيرات من مواجهة أيديولوجية بين الطبقات (٣١) .

وبخصوص المجال السياسي الذي أحدثته الإشكالية الجديدة نلاحظ أن ما وجدته فرويد من مقاومة لأفكاره إنما يتماثل في أوجه كثيرة مع ما رآه ماركس وجبالينو . فقد كانت المقاومة في كل هذه الحالات باسم الأخلاق ، وكانت تساندها القوانين الوضعية والسياسة القائمة ، كما كانت تنبثق من أيديولوجيات طبقية أضربت من جراء هذه الاكتشافات . فمن اللاسـط أن الأخلاق البرجوازية هي التي تصدت لأبحاث فرويد ، وذلك بما لما من مصـد تشابك بدائله علاقات رأسمالية واقتصادية وسياسية ، إذ قام يناهض نتائج لفيف من المدافعين عن العقد الاجتماعي ، وما يتطلبه هذا العقد ( أو التعاقد ) من قدر من الحسرية وقدره على الاختيار لا تسمح بهما نتائج فرويد (٣٢) . كما قامت معارضة أيضاً المؤسسات الطبية والملاجية ، وأخيراً استهجنته النظرة الاجتماعية

---

(30) Ibid. , p. 122.

(٣١) راجع بهذا العدد مقال التوسيع عن ماركس الشاب :

P.M. , pp. 45-83

(٣٢) من المعروف أن أبحاث فرويد تدحض مزاعم حرية الإنسان وتؤكد على الحتمية البيولوجية .



للصحة (٢٢) .

ولا ينبغي أن يغرب عن أذهاننا أن هذه الاكتشافات الثلاثة عند فرويد وماركس وجاليليو قد التفت بإيديولوجيات طبقية فأكدت قوة وجهات منها أرضاً صلبة أو فككت تراثاً عليها . وهذا لا يعني أن الإيديولوجيا تحتضن العلم ، بل إنه يعني على الأخرى وجود ترابط ضروري بين المقال النظري ( العلم ) ، وإيديولوجيا الطبقة .

وهكذا يظهر الربط بين النظرية وبين السياسة ، وهو ما يبرر الدور الإجرائي لقولة الإشكالية ( خصوصاً وأنها ضد الجانب السيكارجي وضد الجانب الاجتماعي وترتكز فقط على الجانب النظري ) .

وننتقل إلى مصطلح « القطع » .

إن القطع الاستمولوجي هو الخط الفاصل بين الإشكالية العلمية والإشكالية الإيديولوجية كما يظهران في المجال . والقطع وهو نقطة اللاعودة يعني ميلاد علم جديد ، وهو يشير إلى نقلة المفاهيم من مجال النظر إلى مجال الواقع . وهذه النقطة هي التي تسمح بمعرفة المجتمعات بما تشهده من أنماط واقعية السلوك كما تسمح بتمييز المقال الإيديولوجي نفسه .

وفي « قراءة كتاب رأس المال » ، يحدثنا التوسيع عن قطع الاستمولوجي *Coupure épistémologique* تعرض له فكر ماركس نفسه ( حوالى سنة

---

(٢٢) كانت نظرة فرويد متشائمة . فهي تؤكد أن لكل إنسان مشكلاته - عقده النفسية واستعداداته للرغبة .

١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٠) . ففي هذه الفترة تبدأ الفلسفة الماركسية الحقة .

ومن المعروف أن فكرة القطع ، أو النطيحة الإستمولوجية قال بها أولا باشلار ثم أخذها عنه ميشيل فوكو صاحب ، أركيولوجيا المعرفة ، ( وهي عنه تفعل بين الحقب المعرفية ) ، ثم ظهرت بعد ذلك عند التوسير صاحب الإشكاليات .

أما عن ، القطيعة ، التي تعرض لها فكر ماركس ، فإنها تفصل بين الاشكالية السابقة على العلم - وهي تشمل على مقال مقدم بالزعة الانسانية والايديولوجيا والفلسفة الزائفة (٢١) ، التي تستخدم ألفاظ ومصطلحات مثل المادية ، والذات ، والمعنى ، والتاريخ والغائية ، تفصل بين هذه الاشكالية وبين الاشكالية العلمية التي تتحدث عن موضوعات وتصورات مجردة ومورو وبناءات .

وكان البعض قد فهم خطأ أن فكر ماركس قد مر بلحظات جدلية (ديالكتيكية) هي التي تمهنت في النهاية عن كتاب ، رأس المال ، . . . وهؤلاء يفهمون مسار الفكر الماركسي بتطبيقات منهج هيجل .

والحقيقة - فيما يرى التوسير - أنه لا يوجد اتصال بين الاشكاليين الذين تعرض لها ماركس فظهور الاشكالية الجديدة يعني انتقالا من الايديولوجيا إلى العلم ، ومن العبق إلى المجرد ، ومن العلاقات بين الأشخاص إلى العلاقات بين

---

(٢١) من المعروف أن الفلسفة الحقيقية أو الماركسية الاصلية هي التي تستهدف تغيير العالم لا تفسيره .

الألفاظ ومن المعاني إلى البنيات . إن هذه الإشكالية الجديدة ، وما تضمنته من  
تصورات جديدة هي في نظر التوسيع موضوع كتاب « رأس المال » . . . وعلى  
الرغم من أن ماركس قد أتى بإشكالية جديدة في هذا الكتاب ، فإنه بكل تأكيد  
كان يتقعه ، التصورات ، Concepts التي تتلاءم مع هذا الإكتشاف (٢٥) ،  
ومن هنا جاء استخدامه للتصورات الأيديولوجية والصفات الهيكلية التي  
أرحت إلى كثيرين أنا بصدد استمرار للإشكالية السابقة ( أي كتابات ماركس  
النشأ قبل سنة ١٩٤٥ ) .

## تصحيح ، الفهم الخاطئ ، للماركسية

إن كل قراءة حرقية لكتابات ماركس تعتبر التحليل الماركسي ، رادفاً للتحليل الاقتصادي. ولكن في حين أن بعض القراءات المتمسكة بهذا الترادف تحمل من الماركسية إمتداداً للاتجاهات المادية والآلية التي ظهرت منذ القدم ، نجد أن البعض الآخر يمزج التحليل الاقتصادي بتحليلات ميكولوجية وأثرولوجية وثقافية. وهكذا نرد الماركسية عند أصحاب القراءة الحرفية إلى متغيرين أساسيين أحدهما يعتبرها نزعة آلية *Mécanicisme* والآخر يعتبرها نزعة إنسانية *Humanisme* في حين أن القراءة الحققة عند التوسير إنما تكشف لأول مرة عما نعتبره اليوم بحق ، نظرية أو سياسة ماركسية ، (١). وكانت الماركسية تزاوج بين نزعة علمية متطرفة ونزعة إنسانية تقدمية تتناقض معاً. إذ بينما كانت النزعة العلمية تعرف البناء الإجتماعي بعلاقات صارمة بين قوى مادية مادية ، يتحدد بفضلها مستقبل بني البشر وطرائق تفكيرهم وكل ما يتجول بخاطرهم ، نجد أن كارل ماركس يضع إلى جانب هذه النزعة العلمية المترتبة ، الأمل ، في ظهور عهد قريب تتحقق فيه الحرية ، وتسود العدالة ، كما يسود فيه الوئام بين بني البشر .

وقد ترتب على هذا التناقض الظاهري بين نزعة علمية متزمتة ونزعة إيديولوجية - تبعد عن العلم أن حارل الماركسيون بعد ماركس فصل طرفي التناقض ، وفصلوا الإبقاء على النزعة الإنسانية داخل النظرية الماركسية ، ودعوا اختيارهم بمزائجات ماركس الشاب (وهي المزايف السابقة على كتاب ، رأس المال ) ، وأظهرونا على فلسفة ماركسية تبعد تماماً عن مدلم .

وفي مواحة هؤلاء الذين رعت الماركسية على أيديهم إلى مجرد إيديولوجية يظهر التوسير ، ويستهدف بالدرجة الأولى إعادة الطابع العامي لأعمال ماركس ، ويخلصها عما اختلط بها من شوائب إيديولوجية ، فهو قراءة كتاب رأس المال ، التي بدعونا إليها التوسير هي التي تمكنا من الكشف عما يعتبره مساهمة علمية حقيقية من جانب ماركس في مقابل التخطيط الإيديولوجي عند سابقيه .

إن كتاب رأس المال يؤسس علماً للاقتصاد . غير أننا لا يمكننا أن نفهمه إلا إذا كشفنا عما يتضمنه من ابستمولوجيا ، وأيضاً عن النظرية التي يتضمنها ( أي الفلسفة الماركسية ) ومن المعروف أن العلم والإبستمولوجيا والفلسفة ترابط وتلتقي عند التوسير ، كما يتضمن بعضها بعضاً . يقول التوسير : « ليس من الممكن أن نقرأ حقاً كتاب رأس المال دون الإلتجاء إلى الفلسفة الماركسية التي ينبغي أن نقرأها هي الأخرى في نفس الوقت في كتاب رأس المال » (٢) . فإذا كان الكتاب لم يقرأ حتى الآن قراءة تليق به ، فإن مرد ذلك إلى عدم استخلاص ما يتضمنه من فلسفة . الكتاب إذن يتطلب قراءة مضاعفة هي علمية وفلسفية في نفس الوقت . والفلسفة عند التوسير هي شرط معقولة موضوع العلم . والفلسفة هي دراسة في أي الظروف وبأي الشروط تظهر المشكلات العلمية . والفلاسفة هم الذين يؤرخون للنظريات ويكتبون نظرية ذلك التاريخ .

إن كتاب رأس المال ، إذن ليس مجرد أطروحة في الاقتصاد لأنه في نفس الوقت يتضمن كل الفلسفة الماركسية ، وذلك لأنه « نظرية علمية في الاقتصاد » .

الم يقف ماركس في مواجهة للتصور الساكن Fixiste والمجرد abstraite  
الاقتصاد البورجوازي؟

الم يصرح بأنه ، ينبغي إدغال التاريخ في فهم المقولات الاقتصادية لكي  
تتضح طبيعتها وديناميتها وقدرتها على التأثير في مولولاتها ، (٢) ؟  
يرى التوسيع أن هذه النقطة عند ماركس هي التي تولد عنها سوء الفهم من  
علاقة الماركسية بالتاريخ وعن الانحياز التاريخي المزعوم الذي اعتبر من  
أساسيات الفكر الماركسي (١) .

وقد كان سبب سوء الفهم هو تطبيق التصور الإيديولوجي للزمان الهيجل  
على نظرية ماركس العلمية ، وهو زمان يتصف بالتجانس والاستمرارية ،  
وهو ليس شيئاً آخر سوى التصور الساذج لزمان يتصل بالوصف الفردي والممارسة  
اليومية . إن استمرارية الزمان عند هيجل ترتبط باستمرارية التطور الجدلي  
لفكرة Idée . وفهم سمات الحاضر كان هيجل يلجأ إلى ( ماهية ) الكل  
الاجتماعي بوصفها لحظة من لحظات تطور ( الفكرة ) . فبقا وراء تنوع  
للتظاهر الاقتصادية والسياسية والفنية والدينية يمكن لحظة من لحظات الحاضر  
الكلية لفكرة الشاملة . والكل الاجتماعي يؤدي وظيفته إذن باعتباره ( كلا عقلياً )  
tout Spirituel يوجد في الأعماق الحقيقة .

وعلى العكس تماماً من فكرة الشمول الهيجل ، نلاحظ أن المفهوم الماركسي  
للتاريخ ينبغي أن يكون ابتداء من التصور الماركسي للشمول الاجتماعي  
La totalité sociale . فاركس يقول بوجود بنية منتقلة نسبياً ، لكل

3 — Ibid , p. 36.

4 — Ibid , p. 37.

مستوى من المستويات ( الاقتصادية والسياسية والعليه والبنائية والفنية .. الخ ) ثم يعتمد إلى تكوين ، الككل الاجتماعى ، بإعتباره ، بنية معقدة ، تتألف من ترابط المستويات البنوية ، مع ملاحظة أن ، البنية الاقتصادية ، هى التى تحدد جميع البنيات ( غميد الاقتصاديه ) . يقول التوسير :

« ليس من الممكن - فى نظر ماركس - تعقل عملية تطور المستويات المختلفة للككل فى نفس الزمان التاريخى : وذلك لأن نمط الوجود التاريخى لتلك المستويات ليس نمطاً واحداً بعينه . وإذن فلا بد لنا من أن نحدد لكل مستوى الزمان الخاص به ، وهو زمان مستقل نسبياً عن سائر أزمنة المستويات الأخرى ، ومن ثم فإنه لا بد من تصور الزمان الخاص بكل مستوى من هذه المستويات على أنه قائم بذاته نسبياً ، (٥) .

ويتضح من هذا النص أنه لا مكان للبساطة فى فكر ماركس . فكل مستوى من المستويات يتمتع ببنية مستقلة مخضع لتعديلات وتؤثر فى الككل . وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يكون ، الاقتصاد ، عائقاً للماهية الهيكلية ، وتكون البناءات الفوقية مجرد تعبيرات أو ظواهر لتلك الماهية . وأيضاً لا يمكن أن يكون التناقض الاقتصادى هو المحرك للديالكتيك الماركسى وهو المحدد للشعول التاريخى وكأنه مبدأ باطن يحرك بقية المتناقضات على اعتبار أنها معلولات أو انعكاسات لحقيقة أولى .

التناقض الاقتصادى إذن لا ينبئ أن ينظر إليه على أنه ماهية أو مبدأ أو حلة بالمعنى التقليدى . ومع ذلك ، فإن الشعول الماركسى إنما يتفق على مجموع

من التحديدات الفعلية التي يقردها الاقتصاد . ولكي توضح هذه النقطة يقترح عاينا التوسيع فكرة التحديد المتعدد العوامل *Surdetermination* أو التناضض في الأطراف المتعددة *Contradiction sur-déterminée* . يقول :

« إن التناقض ( الماركسي ) لا ينفصل عن بنية الكيان الاجتماعي في مجموعه ، أي أنه لا ينفصل عن الشروط الضرورية لوجوده والعوامل التي تحكم فيه . . . إنه إذن متأثر بها وخاضع وعمدد لها في نفس الوقت كما أنه خاضع لمختلف مستويات التكوين الاجتماعي التي يبعث فيها الحياة . وهذا ما يبرز القول بأنه مبدأ التحديد المتعدد العوامل ، (٦) .

لكل نمط من أنماط الإنتاج إذن زمان وتاريخ يخضعان لتطور القوى للنتيجة : زمان وتاريخ لعلاقات الإنتاج ، و زمان وتاريخ لوسائل الإنتاج ، و زمان وتاريخ لعناصر البنيات القوية . . الخ كل تاريخ منها له إيقاعه وشدهته ، أي استقلاله بالنسبة لكل ورغم تبعيته له في نفس الوقت .

وهكذا يتبين أن التصور الماركسي للتاريخ ليس سوى تصور لزمانية متمايزة : *Temporalité différentielle* أو تاريخ فارق *Histoire différentielle* (٧) .

إن هذا التصور للعقد ذا التحديد المتعدد العوامل للشمول الماركسي ، وهذا الاستقلال النسبي لجميع المستويات ، وما يترتب على ذلك من تصور طبيعة فارقة للتاريخ ، كل هذا من شأنه أن يخلص الماركسية من تلك الصورة المبهمة التي عرفت عنها والتي تنظر للمجال الهائل للبناءات القوية على أنه في مجموعه

6 — P. M., pp. 99 — 100.

7 — Jean CONILH ; Op. Cit., p. 187.



مجرد معلول أو ظل أو انعكاس لما هيّة عامّة تختبئ تحت الاقهاد ، لقد كانت هذه الصورة مبسطة بقدر ما هي جذباء . وحسبنا أن نذكر ما عرف عن فقر النظريات الماركسية في مجال الإنسانيات وبالتالي فقر الجمهوريات الاشتراكية في هذا النوع من الاتّاج ، بسبب غياب نظرية مستقلة لكل مستوى من مستويات البنيات الفوقية ، كل على حده (٨) .

### ماركس وهيجل :

على الرغم مما درج عليه للزائفون في تاريخ الفلسفة من اعتبار الجدل الماركسي امتداداً لجدل هيجل في صورته المعكوسة ، وعلى الرغم من النصوص الماركسية التي تؤيد هذا فيما ذهبوا إليه ، فإن التوسير يبرهن — بقراءته التشخيصية — على وجود قطيعة إبستمولوجية تفصل بين المفكرين الألمانيين .

ومن المعروف أن القراءة التشخيصية تستبعد اللبس أو الغموض أو القصور في كتابات ماركس نفسه .

وكان ماركس قد كتب في مقدمة كتابه « رأس المال » ، يقول : « إننا نرى الجدل عند هيجل واقفاً على رأسه ، لذا لا بد من أن نعيده إلى الوضع الصحيح ، كي نستخلص اللب العقلائي من داخل القشرة الصوفية » .

ورأى البعض في هذه العبارة دليلاً على الاتصال والاستمرارية بين هيجل وماركس مادام الإنذان الذي يسير على قدميه بعد أن كان يسير على رأسه ، يبقى دائماً هو هو الإنسان .

ويرفض التوسير هذه النظرة الباذخة التي تقول بالاتصال ، ويؤكد أن

استعرض ألب تيفانز ، يذهب إلى عملية تزيير جذري يتعرض لها انتاج  
استخلص ولا تكشف ، مكات الظاهرة (٩) .

ومما كان من شروء ، بأنه لا خلاف على أن ، بنية ، الجدل الماركسي تختلف  
تماماً عن بنية الجدل الميجلي ، خصوصاً وأن جدل ماركس يقوم على الفهم المتعدد  
للتناقض ، بينما ظل جدل ميجل يستند إلى نظرية واحدة مبسطة للتناقض .

الماركسية ليست هيكلية إذن ، لأنها لا تعمل من الناحية الميجلي ( وصورته  
الواحدية المبسطة ) المحرك الأوسع لدجلة التاريخ بأسرها ، وهي تستعير عنه  
تقديماً بفكرة التحديد المتعدد العوامل فالتناقض القائم بين ، رأس المال ،  
و ، العمل ، هو تناقض مدق متعدد تحدده مجموعة من الأشكال والظروف الملوسه  
بالإضافة إلى صور البنيات الفوقية .

وكان بعض المؤرخين يقرر بأن ماركس استبقى ، الحدين ، الأساسيين في  
تفكير ميجل وهما المجتمع المدني والدولة ، وإن كان قد عكس العلاقة القائمة بينهما  
بحيث تصبح الظاهرة ماهية وللأخرة ظاهرة . والحقيقة - فيما يرى التوسير - أن  
ماركس قد رفض كلا من ، الحدين ، الميجليين كما رفض العلاقة القائمة بينهما . فهو  
لم يقلب وضع الجدل الميجلي لتصبح الحقيقة الاقتصادية هي ماهية الظاهرة السياسية  
بعد أن كانت السياسة هي الماهية بالنسبة للاقتصاد فالإقتصاد أو الجانب المادي  
موجه عام لا يمثل في نظر ماركس المبدأ الأوسع للعقلية الشاملة .

ويرى التوسير أنه من الخطأ رد الجدل التاريخي بأسره إلى ذلك الجدول  
للأدى للولاء لأنماط الانتاج للتعاقد وإلا لكانت الماركسية مجرد نزعة اقتصادية  
منطرفة .

القول بأن ، الاقتصاد ، هو العامل الاوحد المتحكم في حركة التاريخ ، يعتمد إذن على فكرة ، التناقض البسيط ، ، وهو قول باطل لا تزيده نصوص ماركس قالوافع المتعقل عند ماركس هو ، كل بنوى ، له مستوياته النوعية المختلفة . والبنية الاقتصادية في مجتمع من المجتمعات لا نفهم إلا بالنظر إلى سائر المستويات البنوية السائدة والتي ترتابط فيما بينها داخل نفس عظم .

ويظهر لنا مما تقدم أن ماركس - في نظر التوسين - يرفض أسطورة التفسير القائم على عوامل بسيطة كما يرفض التأويل الاحادي القائم على إغفال ماني الواقع من ، تعقد ، مفهوم ، الواحدية ، - عند التوسين - هو مفهوم إيديولوجي غريب على الماركسية ، كما أن الواقع الماركسي لم يعد ، دياكتيكيا ، بل أصبح ، بنوياً ، : فإذا كان (الديالكتيك) الزائف عند هيجل يقضى بتوالد العناصر والعلاقات الاقتصادية على سبيل التعاقب الزماني ، فإن الواقع البنوي يشمل في كل تكوين من تكويناته على إشكالية خاصة ، باطنه . وإذا كان ، الكل ، الهيجلي ليس شيئاً سوى التطور المغترب لوحدة بسيطة أو أبداً بسيط هو نفسه مجرد لحظة من لحظات تطور ، الفكرة المطلقة ، ، فإن ، الكل ، الماركسي هو نفس بنوى معقد له مستوياته النوعية المختلفة .

وهكذا نفشل النزعة الهيجلية التاريخية في تفسير الانتقال من القديم إلى الجديد لأن التطور عند هيجل يبدأ من ، وحدة أصلية بسيطة ، Unité originäre ، دعا ماوتس تونج إلى محلمته عند ما قال : « أنه ليس في العالم شيء واحد يتطور دائماً بطريقة متكافئة » . وكان هيجل يتصور أن العملية التاريخية تهاورد البدء دائماً ، من جديد ، إلى غير ما حد ، على أن يكون ، التمدد ، مجرد ، ظاهرة ،

تُحصر مهمتها في الكشف عن ماهية ، الوحدة الأصلية (١٠) .

يقول التوسيد :

« إن الماركسية تبعد عن الأسطورة الأيديولوجية لفلسفة تبحث عن الأصل origine ، وتستبدلها بالبنية المعقدة لجميع الأشياء الملموسة . فهذه البنية هي المحددة لطبيعة الأشياء ، كما أنها هي المحددة أيضاً لتطور الممارسة النظرية Pratique théorique التي تنخفض عن المعرفة .

لم يكن لدينا إذن ماهية أولى هي بداية وأصل الوجود ، بل كنا دائماً بصدد معطيات حاضرة تمتد جذورها في الماضي إلى الحد الذي لا يمكن لمعرفتنا أن تتوغل أبعد منه . لم يعد لدينا إذن وحدات بسيطة بل وحدات معقدة تكون « بنية » (١١) .

البنية والاقتصاد :

اعتقد أصحاب النزعة الاقتصادية المتطرفة Economisme أن المتناقضات التي يتطوى عليها النظام الاقتصادي الرأسمالي هي التي تعجل بالقضاء عليه لصالح نظام اقتصادي ناشئ . وأصحاب هذا الاعتقاد يهملون دور المستويات التوسمية ودور التاريخ التوسمي على وجه الخصوص . فهم يرون التناقض السائد في قوى الإنتاج والاقتصاد والممارسة العملية ، على أن تكون الأدوار الثانوية لعلاقات الإنتاج والسياسة والممارسات النظرية والأيديولوجيا .

ويرى التوسيد أن هذا التفسير الاقتصادي المتطرف خاطئ ، لأن بعض

(١٠) راجع أيضاً : زكريا إبراهيم ، مشكلة البنية ، ص ٢٣٣ ٢٣٧

(١١) P.M., p. 203.

لخصوص ماركس ولبنين تقرر بوضوح أن الإنسان هو صانع الثورة وأن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ . ومن ثم ، فإن الوفاء لماركس يكون بإحراز تقدم نظري وبإعادة النظر في الجدل (١٢) .

والبنية ليست صورة منظمة ( بكسر الظاء ونشديدها ) لوسط متجانس . وذلك لأن لكل مجال نتيته النوعية الخاصة به ( مجال الاقتصاد أو السياسة أو الإيديولوجيا الخ ) . أما البنية الاجتماعية الشاملة ، فإنها هي التي تنظم تلك البنيات النوعية غير المتجانسة . ومن ثم ، فلا ينبغي الاعتقاد بأن البنية الاقتصادية تتطور في وسط متجانس . يقول التوسير : « إن ماركس يرفض فكرة المجال المتجانس للطواهر الاقتصادية كما يرفض تصور « الإنسان الاقتصادي » الذي تستند إليه تلك الفكرة » (١٣) .

وقد كان تصور « الإنسان الاقتصادي » يقوم على تعريف الإنسان بما لديه من حاجات Besoins ، وتعريف الاقتصاد بأنه النشاط الذي يهدف إلى إشباع الحاجات البشرية .

وبين التوسير أن رفض فكرة المجال المتجانس يستند إلى أن الإنتاج الاقتصادي يكون في اتجاهين : فهو من ناحية يشبع الحاجات الفردية ، ومن ناحية أخرى يشبع حاجاته هو .

وزيادة على ذلك ، فإن الحاجات البشرية ليست معطيات مطلقة بل هي معطيات تاريخية تختلف باختلاف الإنتاج ذاته .

(12) Jeanne Parain-vial « Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes », ( Privat Toulouse, 1969 ), p. 155.

(13) L.C , II, p. 137,

ويرى التوسيع أن الحاجات الوحيدة التي لها دور اقتصادي هي الحاجات التي من الممكن أن تشبع اقتصادياً ، وهذه الحاجات لا ترد إلى طسعة الإنسان ، بل إلى مستوى دخله ، وإلى طبيعة المنتجات التي في متناول يده ، والتي ظهرت في لحظة من اللحظات كنتيجة للقدرات التقنية الإنتاجية (١٠) .

ويلاحظ التوسيع أيضاً أن تحديد حاجات الأفراد بواسطة صور الإنتاج إنما يذهب إلى أبعد من ذلك ، خصوصاً وأن الإنتاج لا يقتصر فقط على الأدوات الاستهلاكية ، بل يمتد أيضاً إلى أعماط الاستهلاك وإلى الرقبة في الاستهلاك ذاتها (فالحاجة إلى امتلاك سيارة مثلاً لا توجد إلا إذا وجد انتاج لسيارات الركوب) (١١) .

وبعبارة أخرى ، فإن الاستهلاك الفردي الذي يقوم ظاهرياً على الصلة بين الحاجات وفي استخدام (١٢) إنما يرتد في النهاية إلى القدرات التقنية للإنتاج (أي مستوى قوى الإنتاج ، وعلاقة الإنتاج بالنظام الاجتماعي ، وكيفية توزيع الدخل ، وكيفية التعرف في فائض القيمة ، والمرتبات) . وهنا نصل إلى الطبقات الاجتماعية ، التي هي بمثابة الذوات الحقيقية *les vrais sujets* في عملية الإنتاج .

وما تقدم يقين لنا أن العلاقة المباشرة بين الحاجات وبين طبيعة بشرية ، يكاد يكون ضرباً من الوهم : وربما كان الأحرى بنا أن نقاب وضع المسألة ونقول أن فكرة الطبيعة البشرية إذا قدر لها الوجود ينبغي أن تمر بالتعريف الاقتصادي

(14) Jeanne Parain-vial : Op. cit., p. 157.

(15) Ibid.

(١٦) الإشارة هنا إلى استخدام المنتجات الاستهلاكية للتداول في الأسواق.

لتلك الحاجات . والحاجات تخضع بدورها لتحديد تنبؤي مزدوج : بنية العلامة بين القوى المنتجة ، وبنية لعلاقات الإنتاج .

ويلاحظ التوسيع أن هذا التصور إنما يفرض الأثر المولّد من التلاسيكية دورها المؤسّر للاقتصاد . فالظواهر الاقتصادية قد أخضعت لعلاقات الإنتاج ، وأصبح الإنتاج هو الذي يحدد الاستهلاك والتوزيع وليس العكس . ومع ذلك فإن الفضل للماركس لأنّه أحكم سيطرة علاقات الإنتاج لحسب ، بل لأنه عدّث عن موضوع جديد للاقتصاد يختلف تماماً عما عرفه للاقتصاد الكلاسيكي (١٧) .

إن مفهوم الإنتاج - عند ماركس يتضمن عملية العمل ، والعلاقات الاجتماعية للإنتاج .

أما عملية العمل ، فإنها تنصب على الظروف المادية والتقنية للإنتاج ، وتشمل ثلاثة عناصر : نشاط الانسان ، والموضوع أو الشيء الذي ينصب عليه هذا النشاط ، والأدوات التي يستخدمها الانسان في ممارسة نشاطه .

وقد كشف ماركس عن إهمال الاقتصاد الدورسوازي . لدور الثروة الطبيعية في عملية العمل ، كما كشف عن خطأ الفصل بين الثروة الطبيعية وبين النشاط الانساني خصراً وأنه لا توجد ثروة طبيعية إلا بفضل العمل ، كما أن العمل لا ينصب إلا على الثروة الطبيعية .

لم يبق إذن في تصور ماركس سوى الوحدة ،  $U^{\text{ME}}$  . وحدة .

(الإنسان ← العامل ← في ← الطبيعة) . وهذه الوحدة تختلف باختلاف العلاقات الاجتماعية الملازمة للإنتاج .

أما العلاقات الاجتماعية للإنتاج فيقول عنها الترسيم :

« إنها لا يشكلها الإنسان فقط ، بل تأليفات عامة تضاف إلى عناصر عملية الإنتاج وإلى الظروف المادية لعملية الإنتاج ، (١٨) .

وأما مفهوم « نخط الإنتاج » ، فإنه يتضمن وحدة تشمل : الإنسان والطبيعة والعلاقات الاجتماعية .

وهنا يظهر لنا معنى « البنية » : فهي العلاقة المشؤلة من تميز العناصر . وهذه العناصر ليست أشياء بل تصورات .

ولتوضيح هذه النقطة نقول أنه لما كان مصطلح « قوى الإنتاج » يشير إلى صلات عامة داخل « نخط الإنتاج » . ولما كان الطابع للميز لهذه القوى — في المجتمع الرأسمالي — هو انتقالا المستمر من العمل البدوى إلى العمل الميكانيكى ( الآلى ) ، فإنه قد ترتب على ذلك ضرورة تقسيم العمل أو تفكيته بحيث أصبح أى منتج صناعى ، مهما صغر حجمه هو نتيجة عمل الكثرة . وإحصاء هذه الكثرة يشمل ليس فقط العمال الذين يقفون أمام الآلات ، ويسأمون من تأديتهم لحركات آلية ورتيبة ومعتربة ، بل يتضمن كذلك أصحاب المعارف العملية والتجارب للعملية التى أدت في مجموعها إلى ظهور الآلة ، وهو لا يهمل دور الدولة في ضمان الظروف الآمنة .



ويقول ماركس عن هذا العمل المغترب :

« لكي تكون منتجاً يكفي أن تقوم بإحدى وظائف العمال الجمعي  
travailleur Collectif ، أو أن تكون عضواً من أعضائه (١٩) ، ، .

ومكذا ، فإن ماركس بتحليله لواقع الظروف للنادية التي يتضمنها مفهوم  
الانتاج ، إنما يفتح مجالاً لتصورات إجرائية في ميدان التحليل الاقتصادي (٢٠) .  
من هذه التصورات مثلاً رأس المال الثابت ورأس المال المتغير . بل إن  
موضوع علم الاقتصاد قد اكتسب عنده تعريفاً جديداً هو : بنية  
علاقات الانتاج .

ونلاحظ بناء على هذا التعريف أن موضوع علم الاقتصاد لا يمكن أن يفهمه  
بين معطيات العالم الخارجي . فهو إما غير ظاهر ويتطلب جهد الباحث للكشف  
عنه ، أو أنه على الأحرى يحتاج إلى تركيب (٢١) .

ذلك لأن من أهم خصائص العلم أن يركب موضوعه ، أي يكشف عنه  
باعتباره علاقة محتبسة . فالحقى يقتضى بطبيعته كإفــول شيخ البذوبين  
ليفى ستورس .

والاقتصاد عند النوسير هو البنية السائدة ، أى هي التى تسود وتحكم سائر  
المستويات البنيوية داخل النسق الاجتماعى الشامل . ومع ذلك فإن ألدوسير

(19) Le Capital, 11, pp. 183 et 184

ذكرته J.P. VIAL op. cit., p. 159

(20) L.C., 11, P. 146.

(٢١) راجع مبادئ المنهج البنيوى فى مقدمة هذا البحث .

يرفض النزعة الاقتصادية للمنظرية التي تعتبر للممارسة الاقتصادية هي الواقع الوحيد والعلة الأولى وتنتظر إلى سائر للممارسات الأخرى على أنها انعكاس للممارسة الاقتصادية .

وإذا جاز لنا أن نستبقى مفهوم « العملية الاقتصادية » ، فينبغي أن نعلم أننا هنا لسنا بإزاء علة ميكانيكية ، بل هي علة من نوع آخر يختلف تماماً هي « العلة البنوية » . والعلة البنوية هنا هي تعبير عن « فاعلية علة غائبة » ، أي هي مجرد إشارة إلى « كون العلة في صميم معلولاتها » (٢٢) .

يقول ألتوسير :

« إن علاقات الإنتاج ليست سوى بنيات . والاقتصادي الذي ينشغل بالوقائع *Facts* الاقتصادية للدولة القابلة لقياس ( مثل قيمة السلع ومقايضتها بأخرى ، ومثل الرواتب والعائد والإدخار الخ ) ، دون أن يتوصل إلى بنية هذه الوقائع . ومثله في ذلك كمثل الفيزيائي - قبل نيوتن - عندما تعلق بصره بسقوط الأجسام وعجز عن تركيب قانون الجاذبية » (٢٣) .

ويتضح من هذه العبارة أن ألتوسير يقف في مواجهة التجريبين ويفكر على طريقة الهكلائين . ويتأكد ذلك في عبارة أخرى يقول فيها :

« إن معرفة أي شيء واقعي لا تتم مباشرة بالملموس ، بل بإستنتاج تصور لذلك الشيء به يصبح موضوعاً للمعرفة . وهذا هو شرط إمكانية

(٢٢) ذكرها إبراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٣١ .

(23) L.C., 11, P. 168.

## الظرفية ، (٢٠) .

والمعرفة بهذا المعنى لا تحتضن الواقع بل إنها تنصب على ذلك ، مفهومة ،  
بنوية ، معدية متبقة . وهي تعمل على استحداث (التصور) الملائمة لوسائلها  
الظرفية الخاصة . وبعبارة أخرى ، يرى التوسير أن وسائل المعرفة هي المفاهيم ،  
أراء التصورات ، ، وأن موضوع المعرفة من حيث هو ، إنتاج ، لا من  
أن يحى . مغايراً تماماً للموضوع الواقعي ، ومن ثم فإن عليه أن يندمج في نسق  
محكم من المفاهيم ، أراء ، التصورات ، حتى يصبح موضوعاً عامياً بالمعنى  
الديق . وما يظهر خطأ النزعة التجريبية الساذجة التي ترد التصور للمادى إلى  
التأكد بأن الوعي هو مجرد انعكاس للواقع ينصب بالجمعية في حين أن المعرفة  
عدا ما ركس هي بمثابة إنتاج ، يغير من مادة الممارسة النظرية الأولى .

إن المعرفة لا تتولد إذن عن المادة ، بل إنها تتولد عن المعرفة ذاتها .

## البنية والتناقص :

### يقول التوسير :

« إن بنية علاقات الانتاج هي التي تحدد أماكن ووظائف يشغلها العاملون  
بالانتاج على اعتبار أنهم هم حملة هذه الوظائف » (٢١) .

ونلاحظ في تطبيق تصور البنية الاقتصادية ( وهي البنية السائدة ) على  
المادية التاريخية ، أن هذا التطبيق يتضمن الجمع بين مفهومى « السيادة » و

(24) Ibid , P. 164.

(25) L.C., 11, P. 229.

والتناقض . وهو جمع ضرورى لتفسير الضرورة ولتبرير المصالحة بين عبارتين هامتين لماركس والتوسير :

ففى حين تقول عبارة ماركس « إن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ » يقول التوسير ، ليست القيادة هى صاحبة القيادة بل الإقتصاد ، (٢٦) .

والحديث عن مفهوم التناقض فى كتابات التوسير يكتنفه الغموض رغم أنه من المفاهيم الضرورية عند كارل ماركس . وهو ضرورى لأنه يجعل التغير معقولا أو يبرر معقولية التغير .

وكان التوسير يقف فى مواجهة مفاهيم ، السلب ، و ، سلب السلب ، على اعتبار أنها مفاهيم إيديولوجية . يقول :

« إن السلب وسلب السلب والاعترايب هى تصورات إيديولوجية لا يمكنها — من وجهة النظر الماركسية — أن توضح سوى مضمونها الإيديولوجى ، » (٢٧) .

وعلى أى حال ، فإنه لمن الصعب أن نفهم مكانة التناقض داخل البنية . فالبنية — فى نهاية المطاف — ليست سوى تصور منظم لتصورات أخرى .

وإذا كان من السهل أن نفهم وجود التناقض ( أو حتى الصراع ) بين قوى ملموسة ، فإنه مع ذلك لا يمكن لـ « تصور » أن يحمل فى

(26) P.M., p. 221.

(27) P.M., P. 221,

داخله علاقة تناقض . وذلك لسبب بسيط هو أنه لا وجود لـ **تم** و **ر** متناقض .

وعلى هذا ، فإذا صح أن بعض العلاقات التي تستهدف فيها البنية هي علاقات تناقض ، فإنه مع ذلك لا وجود لمفهوم التناقض داخل البنية . ولذا كان ينبغي إقامة علاقات محددة بين تصورات هي عناصر البنية وبين القوى المتصارعة في الواقع حتى تتضح البنية ذاتها باعتبارها أنموذجاً لتشغيل الواقع .

## تقويم وتعقيب

رأينا كيف أن تصور ، التناقض ، يشكل صعوبة داخل المفهوم الاتوسيري الماركسية رغم أنه من التصورات الرئيسية عند ماركس . والحقيقة أنه ليس مفهوم التناقض وحده هو المثير للنساق ، بل مفهوم ، التاريخ ، أيضا . والدب في ذلك يرجع إلى طبيعة النسق البنيوي ذاته ، فهذا الأخير أقرب إلى السكون منه إلى الحركة . والبنيويون درجوا على وضع ، النظام ، في مرتبة أعلى من ، التغير ، . وقد ألزم التوسير بالمبادئ البنيوية ، فخرج بذلك عن أساسيات الفكر الماركسي . وهو في نظر البعض - يقدم لنا مادية تاريخية بدون تاريخ وماركسية بدون ماركس !

يقول الدكتور محمد السكردى في مقال عن النقد البنيوي :

« إن التوسير يرفض ربط الفكر الماركسي بالتاريخ ، ويريد إقامة نسق منطقي في قلب الخطاب أو النظرية الماركسية ، بحيث تكسب قيمتها من ذاتها ، وتنبثق فيها ، الحقيقة ، من ترابط النسق ومنطقية الذاتية ، (١) .

ويقول روبرت بارى Paris في مناقشة لآراء التوسير نشرتها مجلة مركز الدراسات الاشتراكية في فرنسا :

« إن بنية التوسير ليست الماركسية ، بل هي آراء التوسير تخفيها عبارات ماركسية ... وفي رأي أن التوسير لا ينتسب إلى الماركسية إلا بقدر ضئيل

(١) محمد علي السكردى : « النقد البنيوي بين الإيديولوجيا والنظرية ،

مجلة فصول ( مارس سنة ١٩٨٤ ) .

جدا . وأنا لا أؤمن بالتوسير لأنه كتب ما كتب ، بل لأنه قدم ما كتب على أنه  
ماركسي ، (٢) .

ويتحدث هنري ليفيغر Lefebvre عن صعوبة تطبيق المنهج البنيوي ويقول  
عن البنيوية الماركسية :

« إنها طبعة جديدة لهيرافيلطس راجدها ونقحها أحد الإيليين ، (٣) .

وفيما يختص بالمنهج ، فقد لاحظنا أن التوسير أحل منهج « القراءة » محل  
منهج « التحليل » ، جاءلا منه طريقة تحليلية هي أشبه ما تكون بما يفعله المحلل  
النفسي حين يتخذ من بعض الكلمات للرسالة ، والهفوات اللسانية ، والفئات  
العنقودية أساساً علمية يبنى عليها كل تشخيصه للمرض ، دون الإذفات إلى الكلام  
العريض والمبارات الواضحة والتقريرات العلنية . ومثل هذه القراءة  
« التشخيصية » لا تخلو من مخاطر خصوصاً حين يحل محل التحليل ويتكلم هو بدلاً من  
أن « ينصت إلى المريض » . ولهذا أنهم التوسير بأنه لا ينقلب إلى الماركسية إلا  
بقدر ضئيل جداً .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فلا شك أن أعمال التوسير تمثل مرحلة إيجابية  
في إثراء الفكر المذهبي والسياسي بوجه عام وللماركسي على وجه الخصوص .

2 — R. PARIS : « Hegel et marx », in (Cahiers dy Centre  
d'Etudes Socialistes, mai 1998), p.88

3 — H. Lefebvre : « Au dela du Structuralisme », ( Paris  
1971 ) p. 326.

ومن المعروف في تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة أن هيرافيلطس فلبسوف  
التغير في حين أن الإيليين كانوا يبرهنون على بطلان الحركة .

فكتابات التوسير هي التي وسعت نطاق المفهوم الماركسي للبناءات الفوقية وعلاقتها بالبناءات التحتية. وهي التي خلصت الماركسية من تلك الصورة المبسطة التي عرفت عنها والتي تنظر للمجال المائل للبناءات الفوقية على أنه في مجمله مجرد معلول أو ظل أو إنعكاس لما هيته حاضرة مخفية تحت الاقتصاد. إن إنبال التوسير إنما تفتح الطريق إلى البحث في جميع المجالات. فهي بمثابة برنامج حقيقي يستهدف تكوين نظرية مستقلة - تزد إلى الفلسفة الماركسية - لكل مستوى من مستويات البناءات الفوقية، كل على حده، لاستغلاله بتساير مع نوعه الخاص.

ومن منطلق التوسير لهذه الأعمال التي أثارت ضجيجاً في الأوساط الفكرية للعاصرة، ينبغي أن تشير إلى غرض في الماركسية انسحب على فكر التوسير: فالعالم الموضوعي للنظرية الماركسية التي يقرسها علينا التوسير هو عالم استاتيكى يفتر إلى أبعاد، ويبدو أنه يفتر أيضاً إلى مركز للتوجيه أو إلى قاعل يضع فيه الحركة. صحيح أن ماركس يرى من هذا الصور الاستاتيكى للعالم، إلا أنه مع ذلك، مشرول عن إحلال الآلية محل الذكاء البشرى، فهو يؤسس علماً للظواهر الاقتصادية والاجتماعية في كل ما تصف به عن منبسط وصرامة وفوضوية، ثم يحاول أن يزوج فيه بارادة بطولية ورجاء فوضوية بالحركة عمالية طالبت بالإشتركية. والسؤال هو: هل يمكن أن يتم هذا الزواج على أساس من العلم فقط؟ وكيف؟

هل التوسير الذي تنبأ به ماركس قد نقش في سماء الهند كما رصدت منبقا - ومبكل دقة - معظم التحركات المستقلة للأجرام السماوية؟

إذا صح أن كانت الإجابة بنعم، فلسنا بحاجة لهدل الجهد ومضاغفة النشاط.



.. وإذا كانت غير ذلك ، فإننا نأمل أن يؤسس النظرية التي يندد إليها العمل السياسى . وهل أتراك هذه النظرية لتقدير السياسى نفسه وما يتصف به من انتهازية هي من مكونات طبيعته ، أم يترك الأمر لتلقائية الجماهير فتتحرك في الوقت المناسب وفي الاتجاه الصحيح - مقودة في ذلك بقوة مبهمة يهذي الخوض بها ؟

لقد أرادت الماركسية أن تضع قمتها السكاملة في الحركة الجدلية أو الميكانيكية للقوى المنتجة ، وما قد يترتب عليها من تغيير في العلاقات . وهي بذلك تنسب التغيير إلى أى شئ آخر غير الذكاء الإنسانى وما يخططه من مشروعات .

أليس من حق العلم أن يحتج ضد إضافة هذه الإرادة المفعلة (إرادة الجماهير) إلى الجرح الهادى الذى يسود بنيانه ؟

ألم يبين لنا نيتشه أن منابع القيم والإرادة التي تبحث فيها الحياة لا يمكنها أن تخدق عن العالم الموضوعى الثابت للعرفة ؟

لقد أراد الترسيخ أن يقضى على الفوضى الذى ساد في الفلسفة الماركسية ، وذلك بردها إلى حظيرة العلم .

ولكن ، هل يمكن لنظريته البنيوية أن تأتى بعلم اقتصاد القيم والإرادة ، وهو مجال مختلف تماماً عن مجال العلم والاستمولوجيا ؟

وفيما يختص بالاقتصاد باعتباره هو البنية النائدة التي تحكم وتؤطر داخل النسق الاجتماعى ، نقول أن هذا المشروع الذى بدأه التوسيم ياتل المشروع الديكارتي القديم الخاص بالرياضة الكلية . وكان باشار قد تصدى لمثل هذه المشروعات ، وأثبت حجم إمكانية تحقيقها على أى صورة ، كما أكد أن العلم الخاص بإنشاء علم كلى ومعرفة موحدة لم يكن سوى البديل لميلطرة ميتافيزيقيا الماهيات .

وقد يبدد هذا الحلم إلى الأبد بيد أن ظهر أن ساحة العلم ميدان عهد متعاسر ،  
يسوده التنوير وصم الاتصال .

وإذا كانت الفلسفة ابتداء من أرسطو هي معرفة بالعمل الأولى فإنه ينبغي  
حل كل فيلسوف أن يبرر اختيار طه الأولى . عهد أنا نفتقد هذا للتبرير عند  
التوسع .

وكن بعض الفلاسفة الماركسيين قد تمكنوا من تأسيس العملية الاقتصادية على  
طبيعة الإنسان نفسه . وهذا ما فعله سارتر مثلاً في كتابه "تقدم العقل الجدلي" (١) .  
أما التوسع فهو قارة محدثاً عن العملية البنوية ، وقارة أخرى عن كون العلة  
في مملولاتها ، أو وجود البنية في آثارها (٢) ، وهي مصطلحات متخبطة  
وتخلل فاضحة . وربما كان سبب التخطي أن التوسع يرفض الدخول في أي مجال  
جديد سوى مجال العلم . وهنا نقول : لم هذا الإصرار من قبل الفلسفة المعاصرة  
أن تتعلق بأهداف العلم وتغشى أن تبعد عنه ؟

صحيح أننا قد دخلنا عصر العلم ، وأصبحت المعرفة العلمية تحيط بنا من كل  
جانب ، وتنفذ إلى أمماتنا ، وتتدخل في أخص أمورنا ، ولا يمكن لأي إنسان أن  
يهرب من هذه الحقيقة . وصحيح أن الفلسفة المعاصرة تسير منتج العلم ،  
وتتناقل عن حدود المعرفة العلمية وقطرة الإنسان المعاصر على الاكتشافات  
والاستجابات . فهو أن هذا الالتقاء المذهبي يخصص الالتفاف حول المعرفة

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٦٠ . راجع : "البنوية في الأنثروبولوجيا"  
وموقف سارتر منها ، للزلف .

العلمية ومنهجها إنما هو صدق تعبير عن القلق المعاصر . ويتأكد هذا الرأي من قبل أحد رواد البنيوية ميشيل فوكو حين يقول :

« إن البنيوية ليست منهجاً جديداً ، إنما الضمير المتيقظ والقلق للمعرفة الحديثة » (٦) .

كما يتأكد من تساؤلات نيشته وغارفة حين يقول :

أليست غريزة الخوف هي التي تقود معرفتنا ؟

أليست السعادة التي تصاحب اكتساب المعرفة هي المبطاة التي افترت بالأمان بعد أن عثرت عليه أخيراً (٧) ؟

(٦) ميشيل فوكو : « الكلمات والأشياء » ، ص ٢٢١ .

(٧) Nietzsche : « Le gai Savoir » .

ذكره : J. CONILH, Op. cit

## مصادر البحث

أولاً : أهم مؤلفات التوسيع : L-ALTHUSSER

- 1 — Montesquieu : La Politique et l'histoire. ( Paris, P.U, F., 1959 ).
- 2 — Pour Marx ( Paris, Maspero, 1966 ).
- 3 — Lire le Capital. ( Paris, Maspero, 1968 ).
- 4 — Lénine et la philosophie, ( Paris, Maspero, 1969 ).
- 5 — Réponse à John Lewis, ( Paris, Maspero, 1973 ).

ثانياً : مراجع أخرى :

- ١ - زكريا إبراهيم : « مشكلة البنية ، مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ ».
- ٢ - محمد علي الكردي : « النقد البنوي بين الإيديولوجيا والنظرية ،  
( مجلة فصول : مارس ١٩٨٤ ) ».
- 3 — CONILH Jean : « Lecture d'e Marx ( Louis Althusser) », in ( Esprit, Mai 1967 ).
- 4 — DUMONT Fernand : « Les Idéologies », ( P.U.F., 1974 ).
- 5 — KARSZ SAUL : « Théorie et Politique: Louis Althusser », ( FAYARD, Paris, 1974 ).
- 6 — LEFEBVRE H. « Au delà du Structuralisme », ( Paris 1971 ).
- 7 — MILLET L. « Le Structuralisme », ( Ed. Universitaires, Paris, 1970 ).
- 8 — FAHAIN — VIAL J. « Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes », ( Privat, Toulouse, 1969 ).

- 9 — PARIS R. : « Hegel et marx », in (Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes, mai 1968).
- 10 — SCHAFF A. « Structuralism and marxism », (Pergamon Press 1978).



نحن الآن في عصر المفارقة الفلسفية : فلم يعد يزعم الفلاسفة أنهم  
 مبتكرون للفلسفة ، غير أنهم يكدّون في شقّ العديد من الطارق الجديدة  
 والأصيلة رغم قنامة الواقع اليومي السميك<sup>(١)</sup>.

---

(1) Dominique GRISONI : « Politiques et philosophies »,  
 in ( Magazine Littéraire, Septembre 1977 ) P. 68.





## ميلاد جديد لفيلسوف معاصر

ادجار مورين

EDGAR MORIN

ولد إدجار مورين في باريس سنة ١٩٢١ م ، ودرس في جامعتها ، وتخصص  
بإحدى الأسر في علم الاجتماع شأنه في ذلك شأن مواطنيه كلود ليفي ستروس ورائد  
الاتجاه البنيوي في أوروبا الآن .

وقد اشتهر إدجار مورين ضمن الباحثين في علم الاجتماع قبل أن يتحول إلى  
الفلسفة ، وكانت أبحاثه تناول إهتمامات ثلاثة : يتصل بعضها بما أسماه ظاهرة  
الخيال الجمعي ، وهي في نظره سمة من سمات العصر ، وينصب البعض الآخر على  
دراسة نمط جديد للثقافة يتصل بعالم الفضاء وينبثق عن تقنية البث اليومى عن  
طريق الراديو التلفاز والسيما والمصفاة ، ويهتم مورين أخيراً بتقديم فكر  
سياسى ينبثق عن الواقع المعاصر .

وكان ظهور باكورة الإنتاج الفلسفى عند مورين باشتراكه في تحرير عدد  
من المقالات بمجلة "مناظرات" Arguments مع زملاء له من أمثال ليفيغر  
Lefèvre وشانليه Châtelet وأكيلوس Axelos وكان ذلك في الستينات  
من هذا القرن . وكان الطابع العام لكتاباتة في هذه الفترة يتصف بمعارضة  
للماركسية رغم أنه كان عضواً في الحزب الشيوعى الفرنسى من سنة ١٩٤١ إلى  
سنة ١٩٥١ (١) .

(1) AKOON André : " Entre l'Existentialisme et le Mar -  
xisme ", in (Magazine Littéraire, Septembre 1977) P. 12.

غير أن الإنتاج الأول الذي برز دخول مورين على أرض الفلسفة كان كتاباً بعنوان «الأنموذج المفقود» ، *Le paradigme perdu* طبع في سنة ١٩٧٢ م .

وظهر تحول مورين إلى الفلسفة أيضاً في كتابه من «المنهج» *La Méthode* سنة ١٩٧٧ م .

وقد تضمن هذان المؤلفان تساؤلات كبرى تتصل بعلاقة الإنسان بالعالم الفيزيقي ، وهو العالم الذي تمتد إليه جذور البشر رغم ما يظهر من إنقطاع الإنسان عنه . ويرجع الفضل في ظهور هذه التساؤلات إلى تعمق مورين في دراسة علوم الحياة .

وكان مورين قد اختار عنواناً طموحاً للجزء الأول من مؤلفه من «المنهج» ، هو «طبيعة الطبيعة» ، *Nature de la Nature* . وقد ترتب على ذلك أن دعت إحدى المجلات الفرنسية إلى حوار فكري ظهر منه ما يؤكد لليلاد الجديد لفيلسوفنا للعاصر (١) .

وسنعرض في هذا البحث تحليلاً مفصلاً لأهم ما اشتمله هذا الحوار ، كما تتضمن الحاشية تعليقات وافية على ما جاء به من أحداث وأفكار .

### لادجار مورين الفليموف :

عندما سئل مورين عن التحول الذي طرأ على مسار إهتماماته من عالم اجتماع يتم بدراسة الظواهر الاجتماعية ومشكلات المجتمع إلى باحث يركز على تخصص مختلف تماماً ، بين البيولوجيا ( علوم الحياة ) ونظرية الإعلام ، أجاب محدثه بقوله :

إن ما تسميه تحولاً ليس في الحقيقة كذلك . صحيح أنه منذ أن ظهر كتابي الأول من « سنة الصفر الألمانية » L'An zero de l'Allemagne ( ولم يكن سني قد تجاوز خمسة وعشرين عاماً ) (١) ، وحتى كتابة سلسلة مقالاتي بحريضة « ليموند » ، بمناسبة أحداث مايو سنة ١٩٦٨ (٢) ، كانت إهتماماتي تنصب أساساً على ما كنت أسميه « علم اجتماع الحاضر » ، La Sociologie du présent . غير أنه من الظلم أن أعرف على هذا النحو وبهذا التخصص فقط ؛ فذ سنة ١٩٤٨ كنت أنشغل بتأليف كتاب « الإنسان وثلاث » ، الذي نشر سنة ١٩٥١ . وفي هذا الكتاب حاولت أن أبحث علاقة الإنسان بإعتباره فرداً أو مجتمعةً أو مجتمعةً بالعلم البيولوجي ( أو عالم الأحياء ) . فالتوت وهو الظاهرة البيولوجية من الدرجة الأولى هو أيضاً « الأكثر إنسانية » ، خصوصاً وأن بسدده تنشط

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٤٦ م .

(٢) كانت سلسلة المقالات بعنوان « Sur le Vif » ، وهي دراسات تأملية ذات طابع فلسفي . تارلت ما عرف باسم « أحداث مايو سنة ١٩٦٨ م » وهي الإضطرابات الطلابية التي بدأت في باريس وتضامنت معها نقابات الدال في مختلف أنحاء فرنسا ، وأدت إلى تعطل الإنتاج ووقف الصادرات وخفض السعر الرسمي للفرنك الفرنسي . وقد أثرت هذه الأحداث على الفكر والمفكرين وأرجحت كفة الأحزاب اليسارية في أدربا الغربية .

الإجتهادات وتكثر الأساطير والطقوس التي تتنازل ، والبحث ، أو ، حياة  
النشور ، .

ويستمرسل إدجار مورين قائلاً : لقد تعددت في الكتاب السابق إلا أقصر  
على دراسة الإنسان ، المعارف ، مما اتسعت ونمت قدراته المعرفية كالم أقصر  
على دراسة الإنسان ، الصانع ، الذي تعددت إمكانياته وكثرت وسائله ومخترعاته ،  
بل كان يشد إنتباهي إلى حد كبير الإنسان ، للتخيل ، (مع كسر الياء وتشديد هاء) .  
وقد تأكد ذلك فعلاً بعد أن كتبت بحثاً لاحقاً بعنوان ، السينما أو الانسان  
الخيالي ، (١) .

يقول مورين عن هذا البحث : ، أنه لم يكن كتاباً عن السينما بل دراسة عن  
ذلك الاحساس بواقع ينشأ فينا ويتكون نتيجة للصور المتحركة التي نراها على  
الشاشة ، وبمخصوص هذا الكتاب يستطرد مورين قائلاً : ، لقد كانت السينما  
بالنسبة لي هي وسيلة لكي أتساءل عن واقع المناصفة بين الجانب الخيالي والجانب  
غير الخيالي في حياة الانسان ، .

ثم يذكر مورين لمحدثه (٢) أنه ألف كتاب ، النجوم ، les stars ، ثم  
، روح العصر ، l'Esprit du temps سنة ١٩٦٦م لكي يكشف عما أسماه :  
المثولوجيا الحديثة لثقافة المجتمع الصناعي . ويذكر مورين محدثه بأن مسألة  
التداخل بين الحياة وبين الطبيعة ، وكذا التداخلات الخاصة باتصال الإنسان  
بالعالم الفيزيقي أو انفصاله عنه ، وهي الموضوعات التي تضمنها ، الانتمودج

(1) ( Le Cinéma ou l'Homme imaginaire ), 1956.

(٢) هوج . ب. أتروفي محرر مجلة ، نوفيل أويسرفاتير ، .

المفرد، و « المنهج » (١)، كان قد سبق التعرض لها في كتاب ظهر سنة ١٩٦٩ (٢).

ومكذا يتبين أن « التحول » لمالح الفلسفة عند مورين كان له جذور أصيلة ظهرت في جميع مؤلفاته السابقة على كتابي « المنهج » و « الانموذج الضائع » . ولذا فهو ينبه مدته إلى أهمية التساؤل عن تأخر ظهور « المنهج » الفلسفي رغم الأبحاث العديدة التي سبته في نطاق الطواهر، ويجب عن هذا التساؤل بأن اهتمامه توجه أساساً إلى الموجودات المفردة والأحداث المدوسة وما قد يطرأ من تحولات نتيجة أزمات أو أحداث أو قطيعة rupture (٣).

ويقول : « إن الأزمات هي التي تسبب انطلاق الحقائق من الأعماق بعد أن كانت مخبئة في الكائنات والمجتمعات . ففي الأزمات تظهر بشار التطورات المستقبلية ... إنني أنفاد بتلك اللحظات التي يضطرب فيها النظام القائم وذلك لإحساسى بالظلم الذي يفرغه مجتمعنا والذي يسبب الضرر لمعظم أفراد » . ويستطرد : « إن الأزمات الكبرى هي التي أيقظتني وجأت بشاعري إبتداء من ثورة المجر وأحداث الجزائر وحتى الاضطرابات الطلابية في فرنسا

---

(١) يقول مورين عن كتاب « المنهج » أنه بدأ التفكير فيه عندما كان مقبلاً في كاليفورنيا في عامي ١٩٦٩ ، ١٩٧٠ أثناء عمله بمعهد سولك Institut SALZ

(٢) كان هذا الكتاب بعنوان ( Le Vif du Sujet ).

(٣) في هذه العبارة يستخدم مورين مصطلحاً عزيزاً على الإنجازات البنيوية بوجه عام هو « القطع » أو « القطيعة » ، وهو اسم يطلق على التغيرات التي تطرأ على النسق العام للتكوين المقال . راجع « البنيوية بين العلم والفلسفة » ، للذائف

نشر دار المعارف ١٩٨٠ ص ١٠٣ .

سنة ١٩٦٨ ، (١) . ولكن ، ما علاقة هذا كله بالمنهج ؟

يجيب مورين بأن ، الأزمات إنما تبين قصور أنساق التفكير التي نستخدمها وعلم الاجتماع الذي ندرسه وأيضا ما لدينا من بنائيات (٢) وغير ذلك مما لا يمكن في محسوه في إدراك الواقع والإمساك بما خفى من جوانبه . إن الأزمات إنما تؤكد على ضرورة البحث عن مبدأ في التفكير أكثر تعقيدا وأكثر ثراء . .

ويذكر مورين أنه كان عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي من سنة ١٩٤١ إلى سنة ١٩٥١ ، وكان شعاره ، إما اشتراكية وإما بربرية ، (٣) ، وظل على هذا الحال إلى أن شاهد ظهور البربرية على يد الاشتراكية في عهد

---

(١) قامت ثورة المجر سنة ١٩٥٦ . وقد استهدفت التخلص من التبعية للإنعقاد السوفيتي ، غير أن روسيا سحقته الثورة والثوار ، واستخدمت أبشع صور البربرية والقهر .

(٢) الإشارة هنا إلى المناهج البنيوية التي ظهرت أساساً لتفسير وفهم العديد من الظواهر البشرية إبتداء من منتصف الستينات .

(٣) كان هذا لشمار سائداً لدى العديد من المفكرين الفرنسيين الذين اقتنعوا بأن خلاص البشرية من الظلم يكون عن طريق الأخذ بأسباب النظام الشيوعي . نذكر منهم إلى جانب مورين جارودي والتوسير . وقد تمسح جارودي لرفض التطبيقات الشاذة عند ستالين ورفاقه وطالب بالعودة إلى الأصل (تعاليم ماركس) . كما تمسح التوسير هو الآخر لدفع قصور التطبيق الماركسي فقدمه قراءة جديدة لكتاب رأس المال ، . ثم يتأكد للجميع استمرار القصور في الفكر والتطبيق ، ويظهر أثر ذلك في إعلان إسلام جارودي الذي رأى في اعتناق الإسلام خلاصاً للبشرية من مساوىء القهر والظلم .

ستالين (١) . ثم تأكد نحوله عن الشيوعية بعد ثورة المجر التي ، أحدثت قطيعة مع مختلف المبادئ التي تبرر الجهاز الشيوعي وممارساته .

ولاحظ مورين أن البربرية تعاود الظهور في أيماننا هذه بسبب النظام التقى البيروقراطي السائد في المجتمع المعاصر ، وبسبب الاضرار في التجريد المشوه للواقع ، وعن طريق الاستغلال السيئ للنتائج العلمية بوجه عام . ومن أجل هذا اشتملت مؤلفاته الأخيرة على اجتهادات ومقترحات ظهرت في كتابه ، مقدمه لسياسة إنسانية ، (٢) وأيضاً في ، الأنموذج المنقود .

وأجاب مورين عن سؤال حول تعدد تخصصاته وما إذا كان هذا التعدد يؤدي إلى التشتت فقال :

« إنني أجد زامياً على أن أكافح ضد التشتت ، غير أني أصر على تعدد اهتماماتي وخبراتي . . . وإذا كان على أن أعرف اهتماماتي فإنني في الحقيقة أقوم على جمع المتنشت والمتبشر ، وأردو أن هناك ثمرة للجمع بين علم الملوس وبين المجرى ، بين علوم الاجتماع وعلوم الحياة مثلاً (٣) . كما أود ألا يكون في ذلك مجرد إيراد للعرفة ، بل لمبدأ للفرقة ذاته ، أفعد المنهج . إن كتابي من ، المنهج ، إنما هو ثمرة لهذا الاتجاه . »

(١) ستالين هو رئيس وزراء روسيا في الفترة من سنة ١٩٤١

إلى ١٩٥٣ م .

(٢) 1965 ( Introduction à une politique de l'homme ) (٢)

(٣) ربما كانت الإشارة بالمجرد إلى علوم الحياة مرده عند مورين أن معنى الحياة مازال بعيداً عن متناول العلوم التجريبية .

ويقول عن ضرورة المنهج :

« إن البشرية تفتقر إلى سياسة (١) ، وهذه السياسة في حاجة إلى علم إجماع  
أنثروبولوجي . وهذا الأخير ينبغي أن يستند إلى علم الطبيعة بما يترتب عليه  
ضرورة النظر في تنظيم جديد لتسلسل بناء المعرفة ، إن هذه الحركة ذاتها هي التي  
قادتني إلى البحث عن منهج » .

وقد سأله المحرر الفرنسي إنتوفن عن سبب اختياره لرسم الغلاف على كتابه  
الشهير « طبيعة الطبيعة » ، وعما لهذا الرسم من دلالة تشير إلى أن صاحبه يدور  
في حلقة مفرغة فأجاب (٢) :

« لقد اخترت هذا الرسم لأنه يشير تساؤل ثم يرهز إلى الإجابة عنه على نحو ما  
اقترحت في كتابي : فهو من ناحية يقول لنا ما قالته جميع الفلاسفة منذ باركلي  
وكانط من أننا نتوهم أن بقدرتنا وصف الأشياء الخارجية بينما الحقيقة هي أننا  
نسقط على الأشياء الخارجية ما لدينا من مقولات الفكر وبناءات النفس  
وما تلقيناه من ثقافة . ودون أن ندري نجد أننا نصف أنفسنا في النهاية .  
أما التساؤل فهو : كيف يمكن تجنب هذا الدور الذي يمنع الذات من الخروج  
من ذاتها لمعرفة الأشياء ؟

وإذا كان ثمة إجابة ممكنة ، فهي ، أنه لا يوجد معرفة يمكنها أن تتجاوز

---

(١) يظهر هذا الحكم التقريرى بعد أن تبين دورين فشل الماركسية كسياسة ،  
وأيضاً فشل المؤسسات القائمة والنظام البيروقراطي .

(٢) ظهر كتاب « طبيعة الطبيعة » بغلاف عليه رسم غريب : يد إنسان  
ترسم يد أخرى ، وأصابع هذه اليد الأخيرة تمسك بقلم وترسم بدورها  
اليد الأولى .



القدرة التلقائية القبلية ، إذ ينبغي أن نعرف أن الراسم لآى شىء إنما يرسم بده  
فى نفس الوقت ، .

ومن ناحية أخرى يقول مورين :

« إن هذا الرسم يبسط أمامى فكرة أساسية لفهم الحياة : فكل عملية حيوية  
إنما تنتج فى النهاية ما يتضمن عناصرها الأولية . وكل حياة تفرز بداياتها وتنتج  
عناصرها الخلوية والجزئية دون توقف . وتكتمل الحياة عندما تتمنح من  
حياة جديدة أى عندما تتكاثر إلى ما لا نهاية » (١).

وعندما سئل مورين : أليس فى هذا إحياء للنزعة الوضعية ؟ أجاب :

« إن ما أريد عمله هو أن أوصول ما كان منقطعاً وليس هدفى أن أوحّد  
Unifier . فما أقوم به الآن قد يكون على عكس ما قام به أوجست كوت لأن  
بحى على تقيض فكرة توحد العلم . فثل هذا التوحيد إنما يعنى دائماً تبسيط  
Simplification وتخفيض أو رد *réduction* . وأنا لا أستهدف رد  
الأنثروبولوجى إلى البيولوجى ثم رد البيولوجى إلى الفيزيى بل إيجاد اتصال  
على الأخرى ، بين هذه المجالات التى يتعذر فصلها . ألسنا كائنات فيزيية  
وبيولوجية واجتماعية وإنسانية فى نفس الوقت ؟ ينبغي البحث إذن عن  
جذور البيولوجى فى الفيزيى ، وفى نفس الوقت ينبغي البحث عن

---

(١) إن فكرة الاكتمال هذه ليست أصيلة عند مورين ، فهم موجودة عند  
أرسطو . ونلاحظ أن اكتمال الكائن الحى عند أرسطو إنما يكون بتحقيق جميع  
خصائصه الأساسية ومنها التكاثر .

(راجع الفصل الأول من كتاب النفس لأرسطو)

جذور المعرفة الفيزيقية في الإنسان والمجتمع . فكل علم طبيعي له أصول ثقافية ، غير أن كل ثقافة إنما تنشأ عن الطبيعة (١) .

ويذكر مورين أننا نميش الآن في ظل « مبدأ الفصل » الذي يباعد بين الإنسان وبين الطبيعة كما يحل العلوم الطبيعية لا إنسانية . ويقول :

« كان التيار الماركسي يهدف دائما إلى رد الجانب الإنساني والاجتماعي إلى جدول الطبيعة . وهناك تيار آخر لا يرى في العلوم الطبيعية سوى نتاج اجتماعي بل إيديولوجيات . ونحن نرى أنه ينبغي الإبقاء على هذين التيارين المتنافسين ، أما المنهج ، فإنه الفن الذي يقوم على إثراء التواصل المستمر بين هذين التيارين . »

ثم يتحدث مورين عما أسماه « أزمة المعرفة المعاصرة » ، ويؤكد على أن قصور هذه المعرفة يأتي من التصميم على تجهيز الواقع وطمس معالمه ، بل وطمس معالم الذات البشرية نفسها . يقول :

« إن هدفنا هو الإبقاء على التناؤل الأساسي الذي يردده أي إنسان ابتداء من سن الثانية عشرة ، ويظل يعارده بلا انقطاع طوال حياته : ( من أنا ؟

(١) يتفق مورين في هذه النقطة مع رائد البنيويين في فرنسا ليفي ستروس الذي يرد الثقافة إلى طبيعة الفكر البشري . ولزبد من الإيضاح لموقف ليفي ستروس راجع :

« البنيوية في الأنثروبولوجيا » ، المؤلف ( نشر دار المعارف سنة

ومن نحن في هذا ندألم : (١) .

و إن الدراسات الجامعية عندنا تقوم على تفتيت المعرفة إلى تخصصات دقيقة يجعل الطلاب ما بينها من علاقات . كما أن هذه الدراسات تشجع على استمرار تفتيت الواقع المعرفي وتجزئته . ولقد وصلنا دون أن ندري إلى هذا الموقف المثير للدهشة : فاكتشاف المعرفة الآن لا يكون بهدف تأملها أو تدبر علاقاتها وإنما بهدف تجميعها ثم استخدامها بطريقة غفل (٢)

وقد نشأت أزمة المعرفة بسبب المشكلات التي ترتبت على المفهوم الكلاسيكي للعلم ، وهو المفهوم الذي ساد في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، والذي يدعو إلى تبسيط الواقع الفيزيقي والبيولوجي والاجتماعي (٣) .

---

(١) Nouvel Observateur No. 653, P. 101.

(٢) يشير مورين هنا إلى مظاهر من مظاهر اغتراب الإنسان وأقوله يجب تقديم وتراكم المعرفة ، وقد سبق أن أشار النيويون إلى هذه الحالة ووصفوا مظاهرها المختلفة في الفكر والسلوك .

(٣) ، تبسيط الواقع : هو مبدأ قديم في المعرفة ، عمقه الفيلسوف الديكارتي في القرن السابع عشر ، واستخدمته الأبحاث العلمية التي وقعت تحت تأثير ديكارت ، وهو يتلخص في جمع المظاهر أو الجريئات المتشابهة تحت لفظ كافي شامل يضمن

ويرى مورين أنه ينبغي إزاحة هذا المفهوم المبسط الواقع كما ينبغي الانصراف عن التفسيرات التي تسند فقط إلى فكرة النظام، وما تنطوقه من فرض وقوانين، وما تتحدث عنه من حتمية، أو إطراد... فالمعرفة المعاصرة تتطلب مفاهيم جديدة تشمل به عدم النظام، مثل مفهوم الاحتمال، والتبثر، والظن، واللامعنى، واللا محدود.

وإذا كانت المعرفة المنظمة (بكسر الظاء وتشديدها) هي المعرفة التي تنبثق عن نظرية الأنساق، *la théorie des systèmes* وعن نظرية المعلومات، *la théorie de l'information* وعن السيبرنتيقا *la Cybernétique* فإن مورين قد حاول أن يجمع بين هذه النظريات فيما أسماه نظرية التنظيم *théorie de l'organisation* أو مذهب التنظيم *organisationisme*. ويقول عنه أن منهج يكشف به عن مشكلات تظل خامنة بدونه. ويصرح بأنه بسدد الكشف عن مبدأ للتفسير لا يحو أسرار الأشياء بل يحترم الوجود والكيونة ولا يردّها إلى مجرد نقي.

ويأخذ مورين على جميع النظريات أنها تميل إلى تبسيط الواقع وتشويهه برده إلى مفاهيم مجردة رغم ما تقدمه من فرائد في الكشف عن المعنويات الجديدة. ولهذا يقول: «إن السيف الذي استخدمه في الدفاع عن السيبرنتيقا والأنساق ونظرية المعلومات هو نفسه الذي استخدمه في محاربتها».

وبخصوص السيبرنتيقا قال مورين أنه أدرك أن لها وجهاً آخر غير مجرد

وأجسام تظل واضحة أمام الفكر المجرد وصالحة كأداة للاستدلالات القياسية؛ غير أن هذا التبسيط القائم على التجريد لا يتناول سوى القشرة السطحية الخارجية لواقع الموجودات.

تكنولوجيا مبسطة ( بكسر السين وتشديدا ) أو آلية ، وذلك خلال اشتراكه في مجموعة عمل عقب أحداث مايو سنة ١٩٦٨ عرفت باسم « مجموعة العشرة » ، groupe des dix وهي مجموعة كانت تضم سوفان Sauvan من علماء السيبرنتيقا ولابوريت Laporit يولوجي كما كانت تضم عددا من الاقتصاديين والأطباء .

وفي السنة التي أعقبت أحداث مايو الفرنسية دعى مورين للعمل بقسم العلاقات الإنسانية بمعهد سالك للدراسات البيولوجية (١) وكان هدف هذا القسم هو توجية الاجتماعيين من أمثال مورين إلى أهمية الاجتماعية والسياسية لإطار الاندماج في علم البيولوجيا . وقد اتصل مورين عن قرب بالأبحاث البيولوجية وقرأ خلال إقامته بالمعهد كتاب جاك مونو Monod الموسوم باسم « المصادفة والحتمية » مكتوباً بخط اليد ، فقد كان « مونو » زميلاً بنفس المعهد . وخرج مورين بنتائج هامة بخصوص النظرية البيولوجية الجديدة : فهي تؤكد دور عدم النظام في التطور كما تؤكد خضوع المتغيرات الوراثية للمصادفة . وافتتح مورين بضرورة الربط بين التخصصات المتباعدة مثل الفيزياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع كما اقتنع أيضاً بأهمية الربط بين مسألة التفكير ، التي طالما ألقاها العلماء على طاق الفلاسفة ومسألة فرص الفروض والتحقق من صحتها وهي مسألة كانت متصورة على العلماء .

وعندما سئل مورين عما إذا كان هذا القرن يحتاج إلى ديكارت جديد :  
 إن هذا القرن يحتاج إلى منهج يتجاوز منهج ديكارت أحارل أنا أن أساهم فيه ، (٢) .

(١) SALK Institute for Biological studies

(٢) يقول مورين عن هذا المنهج أنه بعد - ديكارتي

méta - Cartésienne

فإنهج الديكارتي يصل عالم الذات الخاص بالفيلسوف عن عالم الموضوع الخاص بالعام (١) . والمطلوب الآن هو إيجاد اتصال بين العالمين بواسطة منهج جديد .

إن منهج الأفكار الواضحة ، و المتميزة ، الديكارتي هو مبدأ لتبسيط الواقع والفصل بين عناصره . ونحن في حاجة إلى منهج يأخذ في اعتباره جميع الأشياء الموجودة ابتداء من الدرجة الميكروفيزيقية حتى الأجرام السماوية ، ابتداء من البكتيريا حتى الإنسان المعقد ، وبإختصار ، نحن في حاجة إلى أن نتجاوز ديكارت وكل مناهج العلم الكلاسيكي .

ولتأكيد على ضرورة استبعاد للمنهج الديكارتي يقول مورين :

• لم يعد من الممكن أن نستجيب بمبدأ النظام (ونستبعد نظم النظام) ولبدأ الموضوع (ونستبعد العناصر والمعقد) ، وبمبدأ التميز (ونستبعد التشابك والمتصل من الأشياء) وبمبدأ الفصل (ونفصل عما لا يقبل القسمة أو غير المقسم) ..

خير أن مورين يعترف بأن المنهج الجديد يحتاج لجهود ونصب ، فالمناهج طريفة ، والمنهج يأتي في النهاية كما قال بخته ، وهو لا يماثل طريقة لطى الوجبات ، كما أنه لا يماثل طريقاً مهداً فهو للبيارات . إنه يولد مع البحث ، ويساعد على شق الطريق فيه .

(١) من المعروف أيضاً أن المنهج الديكارتي أدى إلى فصل النفس عن البدن ، والفكر عن المادة ، والكلت من الأشياء ، إذا أخذنا بمعهد ميشيل فوكو .

راجع : البنية بين العلم والفلسفة ، للدواف .

دار المعارف ، ١٩٨٠ م ، ص ١٢٤

والمنهج هو بمثابة مبدأ أول أو نموذج جديد لتناول موضوعات المعرفة يتضمن تمايزاً وتعارضاً ضرورياً مع أفكار وتصورات سابقة. فمثلاً كان الانتقال من مبدأ بطليموس الذي يجعل الأرض مركزاً للعالم ويجعل الشمس كوكباً تابعاً للأرض إلى الثورة الكوبرنيقية التي غيرت العالم بعد أن طردت الأرض من المركز إلى المحيط، يقول كان هذا الانتقال نتيجة لملاحظات عديدة لا تتفق مع تنبؤ التفسير القديم، كما كان ثمرة لمحاولات إصلاح هذا التناقض ثم لتغيير مبدأ التفسير ذاته. وهكذا كانت الثورات الفكرية دائماً ثمرة لحركة متجهة تبدأ من الملاحظة أو التجربة وتنتهي إلى المبادئ المنظمة للتجربة (١).

ويلاحظ مورين أنه لم تعد هناك فكرة مركزية يخضع لها أي تفكير. وقد كانت الفكرة المركزية القديمة هي فكرة النظام. أما الآن، فقد كشف مورين عن أن النظام، وحده لا يكفي، فهو ثالث ثلاثة مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسة في نفس الوقت. وثلاثي المفاهيم هو (النظام، عدم النظام، البنية) (٢).

والدليل على تكامل هذه المفاهيم للتضادة أن بنية الكائن الحي قد تتضمن عدم النظام، بل إنها تفترض وجوده أحياناً. ونعني بذلك أن جميع مكونات الخلية وجميع الخلايا المكونة لجسم الكائن نسيج وتفتى دون أن تتبع ترتيب معين،

(1) Nouvel Observateur op cit, p. 107

(٢) كلمة بنية، هنا ترجمة للكلمة الفرنسية Organisation. والبنية لا تعرف بمعزل عن التنظيم، الذي يحدد العلاقات المتكاملة بين عناصرها الداخلية، في حين أن النظام هو علاقة خارجية تصف الأشياء من الخارج.

والحياة ليست سوى انتاج مستمر لجزئيات جديدة وخلايا جديدة .

ويرى مورين أن هيرافليط قد عبر عن هذا المعنى بطريقة مكررة عند ما قال : « أننا نحيا بالموت ونموت بالحياة » .

أما الشق الأول من العبارة فإنه يعنى أن الاضمحلال ضرورى للحياة ( اضمحلال الخلايا التى تشيخ ثم تنفئ ) ، والشق الثانى يعنى أن الإنسان فى كفافه ضد الغناء لا يلبث أن ينفئ .

كما يرى مورين أن مفاهيم « الحياة ، والموت ، والتحلل (١) » ، هى الأخرى مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسة فى نفس الوقت . وقد دال فى كتابه الأخير ( للنهج ) على أن « عدم النظام » لا يتفصل عن العمليات الحيوية المتصلة بالتجديد والخلق رغم أنه فى حقيقته تشتت وهدم .

ورداً على سؤال عن « الدقة » فى الأبحاث العلمية أجاب مورين :

لقد ناضلت كثيراً ضد الدقة التى يحصل عليها الباحث بإزالة التعقيد أى بتدويه الواقع . ومع ذلك فإن ماثير إعجابى فى العلوم هو ما تقدمه من معطيات مذهلة لا يمكن أن يتوصل إليها التأمل بمفرده . وإذا كان العلم يقدم لنا معارف جديدة ، فإنه يجبرنا أيضاً على التنازل وعلى إعادة النظر فى أفكارنا وهذا يعنى أنه لا يقدم يقيناً ، بل يشير ظناً (٢) .

(١) « التحلل » ترجمة لكلمة Désintégration

(٢) "La Science c'est ce qui nous apporte de l'incertitude"

Neuvel Observateur, op. cit, n. 12<sup>1</sup>.



### العلم والسياسة :

أقول مورين: إن كل معرفة إنما تحمل بين طياتها إمكانية التطبيق في المجتمع، إلى يمكن أن يكون لها دوراً سياسياً. وحتى نهاية القرن التاسع عشر كان اتحاد السائد هو أن للمعرفة أهمية تحمل بين طياتها عوامل التقدم السياسي، كما نرى كذلك بأن نمط الحقيقة العلمية المؤسس على التجريب سيصبح معبراً عن قوة المجتمع. غير أن السلطة القائمة على القهر قد استعادت من انجازات العلم. أصبح العلم هو العامل للمساعد للبربرية والقهر.

إن بربرية العلم إنما تحالف الآن مع كل الصور التقليدية أو الجديدة للبربرية. كان ديكرت قد كتب: للقال عن المنهج، بهدف أن يكون الإنسان سيداً بيعة ويمتلكها (١)، فما نحن قد شهدنا العلم وهو يحاول الإمساك بذاتية شياء الفيزيقية ثم البيولوجية، وقد يمسك غداً بذاتية التوجيه البيولوجي. ولعلنا ندرك اليوم أننا بحاجة إلى أن نهدم علاقة السيد بالعبد التي ما أن قامت، الإنسان والأشياء أو بين الإنسان وبين كائنات الطبيعة إلا وقدمت الوسائل بحالة لاستغلال واستعباد البشر.

إن المسألة إذن لم تعد تتصل بسيادة الإنسان على الطبيعة بل هي كيف يكون الإنسان قواماً على هذه السيادة نفسها؟ وهذا يعني أنه إذا كان لابد من سيادة جديدة فهي أن يكون الإنسان سيداً على ذاته وواقعاً فيما تقدمه الصور التلقائية

---

(١) يظهر ذلك من عنوان كتاب المقال عن المنهج ذاته، فهو مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم. وقد جاء هدف الكتاب في المتن. نشر سنة ١٦٣٧ م.

## البينة (١) .

ويرى مورين أن العلم الجديد ينبغي أن يؤسس على ما أسماه «منهج التعميد»،  
ويتصف هذا المنهج بما يلي :

أولاً : أن تكون المعرفة تابعة من الاحتياجات والإمكانات الداخلية للبشر  
وخاضعة لضوابط لا تتجاوز حدود هذه الاحتياجات والإمكانات الداخلية (٢) .  
ثانياً : يعترف هذا المنهج بما للشيء من أسرار دون أن يتعمد تشويه  
وجودها (٣) .

ثالثاً : يؤدي هذا المنهج إلى مبدأ للعمل لا يسلك بذاتية الأشياء بقدر ما يواصل  
ببناها ولا يسوسها بقدر ما يثير فيها الحياة (٤) .

ويرى مورين أن أحسن أنموذج للعلم الجديد هو العلاج بالإبر لأنه ينصب

(١) هذا يعني أن الإنسان لا ينبغي أن يخالف طبيعته ، والنص يشير إلى تأثير  
مورين بالاتجاه البيولوجي ودوره في السياسة .

(٢) عبر مورين عن هذه الصفة بقوله :

C'est une méthode qui apporte des possibilités

d'auto.connaissance et d' auto. controle.

(٣) الإشارة هنا إلى الجانب التجريبي في الأشياء ، والذي تطمعه المناهج  
العملية القائمة على التجريد بما تطبقه من أحكام كلية وتميمات مشوهة لحقيقة  
الجزئيات .

على مواضع معينة من سطح الجسم ، فيثير قذوات عصبية موضعية ويحشها على النشاط التلقائي .

ومن المعروف أن العلاج بالإبر لا يغدر الأعصاب ، ولا يمتدحها من ممارسة نشاطها ، ولا يوجهها رغماً عنها ، بل كل ما يفعله أنه يثير فيها الحياة .

إن المجتمع الجديد يحتاج إلى قيادة جديدة لأذهبية : لاستخدم العنف ولا نجده ، لا تنصب ولا تتعزب ، توخط المواقف وتوقد المشاعر ، وتقترح المثال الأعلى في الممارسة والسلوك ، كما أنها تخلص ما يظهر من فساد وإفساد . ويهرب مورين عن اعتقاده بأن هذه النظرة ستجدد - بكل تأكيد - مفهومنا للعمل السياسي ومفهومنا للمجتمع .

وينقد مورين المفهوم الحديث للحزب السياسي فيقول : إنه صورة جديدة من صور الحكم واتخاذ القرار . وعلى الرغم من أن قادة الحزب يكرسون أنفسهم للخدمة العامة ، ويؤثرون على أنفسهم ، ويكوتون على شاكرتهم أبطالا ذوى نمط محاسن ، إلا أننا نجد أن هؤلاء الماضلين يحبون ذواتهم داخل قلوبهم أجوف ، ويفزعون من كل ما يتعارض مع مخططاتهم ، ويستعدون لقطع رؤوس من يرون فيهم ورماً خبيثاً يخشى من انتشاره .

وفي حين أن السياسة تعتبر من أعقد التخصصات وأبعدها عن اليقين ، نجد أن مخططات القادة تتصف بتبسيط متعصب للأمور من شأنه أن يهمل الذكاء .

ويخلص مورين إلى أن مثل هذه الأحزاب لا يمكنها أن تخاف بمجتمعاً جديداً ، إنها لا تخلق إلا مجتمعاً على شاكرتها . وفي هذا يقول سانت جوست Juste بحق : « إن كل الفنون قد أبدعت من الروائع ما لا نضاهيه كتب التاريخ ، أما السياسة

فإنها لا تنمغنض إلا عن ميلاد الجبارة ، (١) .

وهذه العبارة لانغى فقط أن المجتمع ، الجيد ، لم يظهر بعد ، بل هى تعنى كذلك أن البشرية لم تتوصل بعد إلى ءارسة فن للسياسة يخدم مألديها من تطلمات تنصل بالحرية والاشتراكية والديموقراطية .

إن فن السياسة هو من أعقد الفنون وعلى الرغم من ذلك فإن الإيديولوجيا السياسية غالباً ما تكون محدودة وقاصرة بسبب أحكامها المبسطة للواقع السياسى ( فهذا الأخير إما خير أو شر ولا وسطاً ) ، أما الممارسة السياسية فقد كانت تنسم غالباً بالعنف وقلة الخبرة .

إن المجتمع الجديد لن يتولد عن إثم الجانب الإنسانى الذى أهمله المجتمع لتغنى البيروقراطى ، كما أنه لا يظهر نتيجة الكشف عن هذا الجانب داخل المجتمع الشمولى . وذلك لأن هذا المجتمع الجديد سيكون قادراً على أن يكون بنفسه وانفسه ردود فعل ناجحة ومستمرة ضد الاستغلال والطبقية والشمولية .

وعندما سئل مورين عما إذا كانت هذه النظرة تكشف عن تفاضل متزايد أجباب بأنه - على العكس - متشائم جداً لأنه يعتقد أن المجتمعات مازالت تسير من سوء إلى أسوأ . فنحن مقبلون - على حد تعبيره - على كارثة حضارية بسبب انتشار الأسلحة النووية وبسبب تقدم الوسائل السيكلوجية والبيولوجية الكيميائية لتأثير على الجماعات مما يسبب ظاهرة الاغتراب (٢) .

ثم يستطرد مورين قائلاً : ، غير أنه كلما تفانقت الأزمات وكلما زادت اغاطر

(1) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 130.

(2) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 131.

كلما زادت أيضاً فرص الحلول الجديدة . ولهذا فإنى كلما زدت تشاؤماً كلما زدت تفاؤلاً أيضاً .

ويتختم مورير حديثه للجلة الفرنسية مؤكداً على ثقته النامة بمحنة التطور ويقول :

« إن الحياة باعتبارها وحدة الكائن العضوى ، والاساس الاول لبنية الحياة لم يظهر تكوينها إلا بعد مرور أكثر من مليار من السنين . ونحن بدورنا لا ينبغي أن نتعجل ظهور مجتمع مثالى تتصف بوسائله بالهدوء والثبات رغم ما نمر به من أصناف المذاب واضرب المسمامة ورغم ما يعرضه علينا الساسة من آمالي وآمال . فالاجتمع الجدير بهذا الاسم لم يظهر بعد . »

وهكذا نلاحظ أن تلك الافكار الجريئة لفيلسوفنا المعاصر إنما تكشف عن أهم سمات هذا الفكر الذى ساد فى عصر فز والفناء . فلم يعد يسمح عصرنا بصياغة أساق فلسفية أو حتى مناهج فكرية تتصف بالوضوح والقيز ، وذلك بسبب تعقد الواقع وتعدد جوانبه فضلاً عن تضاعف عناصره المجهولة .

وفى النهاية ، فإن الفيلسوف المعاصر قد أصبح ذلك المرشد الذكى الذى يقود الفكر نحو مبادئ جديدة تستهدف شق العديد من الطرق الجديدة والأصيلة رغم قنمة الواقع اليومى السيك .

## المصادر

أولا : مؤلفات ادجار مورين :

- 1 — L'An zéro de l'Allemagne, ( Plon, 1946 ).
- 2 — L'Homme et la mort, ( Plon, 1951 )
- 3 — Le Cinéma ou l'homme imaginaire, ( C.N.R.S., 1956 ).
- 4 — L'Esprit du temps, ( P. U F, 1961 ).
- 5 — Introduction à une politique de l'homme. (P.U F, 1965)
- 6 — Le Vif du Sujet, ( P U.F, 1969 ).
- 7 — Le Paradigme perdu : La nature humaine, ( Seuil 1973).
- 8 — La Méthode : nature de la nature, ( Seuil, 1977 ).

ثانيا : مراجع أخرى وردت في البحث :

- (١) عبد الوهاب جعفر : « البنيوية في الأنثروبولوجيا » ، دار المعارف  
بالاسكندرية سنة ١٩٨٠ م .
- (٢) عبد الوهاب جعفر : « البنيوية بين العلم والفلسفة » ، دار المعارف  
بالاسكندرية سنة ١٩٨٠ م .
- (٣) J. P. Enthoven : « Les Trois Visages d'Edgar Morin »,  
in ( Le Nouvel Observateur No 653 du 16 Mai 1977 ).
- (٤) André AKOUN : « Entre l'Existentialisme et le Marxisme »  
in ( Magazine Littéraire, Septembre 1977 ).
- (٥) Dominique GRISONI : « Politiques et Philosophies »,  
in ( Magazine Littéraire, Septembre 1977 ).
- (٦) Larousse Encyclopédique ( Supplément 1975 ).

” الفلسفة البراجماتية ”

وليم جيسيمس

( ١٨٤٦ - ١٩١٠ )

## • الفلسفة البراجماتية •

وليم جيمس

( ١٨٤٢ - ١٩١٠ )

ولد في نيويورك في ١١ يناير سنة ١٨٤٢ • وكانت أسرته عريقة في العلمين والثقافة • وقد بدأ حياته بالاعتماد بالدراسات العملية مثل الطب واللبينة وعلم النفس النيزيقي ثم تحول الى دراسة المشكلات الفلسفية والدينية • وقد ظهر له كتاب "بيادى علم النفس" سنة ١٨٩٠ • و "ارادة الاعتقاد" سنة ١٨٩٧ • و "اصناف التجربة الدينية" سنة ١٩٠٢ • والفلسفة البراجماتية سنة ١٩٠٧ • و "مبني الحقيقة" سنة ١٩٠٩ • و "كون متكرر" ظهر في نفس السنة • ونشر له بمسود وفاته : "بمضى مسائل الفلسفة" سنة ١٩١١ و "محاولات في التجربة البحتة" سنة ١٩١٢ •

وقد تعدد الاتجاه البراجماتى او العلمى اولا على يد الفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندريس بيرس ( ١٨٣٩ - ١٩١٤ ) في مقال له بعنوان "كيف نوعى افكارنا" ( ١٨٠٨ ) • ويعرف في هذا البحث بقرر أن "تصورنا للواقع هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر" • وهذا يعنى أن مفسر الحقيقة هو العمل المنتج وليس الحكم العقلى • كما يعنى أيضا أن العمل يبدأ مطلق ما يترتب عليه أن يتصف العالم بالمرونة نستطيع التأثير فيه وتشكيله • والتجوسية الوجدانية تتصف بالتموم والتشبع لأن البراجماتية مذهب كسبرى Pluralistic يرى العالم متكررا ويحارز الأحادية والجبرية • وهنا يتوَّصف مستقبل العالم على فعل الكائنات التى تعدد حيزه • وهو فعل متكرر أيضا أى متعدد بتعدد الكائنات وسنرى أن أفكار بيرس كانت هى القدمات التى بدأ منها وليم جيمس •



يرى جيس ان الاتجاه البراجمسي هو الاتجاه الذي يصرف النظر عن العبادي  
والفكرات والتصورات المفرضه لكي يتجه نحو الآثار والوقائع والنتائج المستتيلة . وهذا  
الاتجاه ليس مذعبا بل هو منهج اى أداة للبحث نستعين بها في تفسير صفحة  
الواقع . ولذا فهو يمارس النزعات العقلية لأنه لا يقبل أن يكون للحقيقة وجود في  
ذاتها كما لا يقبل أن يكون هناك عقل مطلق يخضع له الواقع . فالحقيقة صفة  
للفكرة أو حدث تتعرض له فتصبح بذلك فكرة صادقة " Truth happens to  
idea, it becomes true by events".

ويمكننا القول بأن فلسفة وليم جيس فلسفة تجريبية متطرفة تنف في مواجهة  
الفلحقات المثالية التي انقطعت عن الواقع لاصرارها على سارسة التفكير المجرد  
وعلى الانفلات بداخله . كما يمكن القول أيضا بأن الواقع البراجمسي هو واقع شكثر  
ينصف بالتمدد والتغير ونتجه نحو المستقبل . فالحقيقة جزئية زمانية وديناميكية في  
نفس الوقت . وهنا يتضح الثارب بين وليم جيس وبين المذاهب الاسية التي لا تؤمن  
الا بالبرزى ولا تتعلق الا بالشخص وتعتبر الأشياء مستتيلة عن العقل المدرك .

يقول وليم جيس : " ان التلمفة العملية تنف مع المذهب الاسي  
Nominalisme ، في أنها تتعلق دائما بالجزئى ، ومع المذهب النقمى في  
أنها تؤكد دائما قيمة الجانب المعلى ، ومع المذهب الرضى في أنها تحقر دائما  
سائر الحلول المنطقية الخاصة والمسائل الدائمة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية".

والواقع عند جيس لا يتطابق دائما مع ضرورات العقلية ولذا كان من الصعب  
أن نمسبر عن جميع المدركات بلغة التصورات . كذلك نلاحظ أن للواقع صورا متمدة  
وليس في استطاعة أى فرد أن يقوم بفرده بتحرير الحقيقة على مختلف صورا ، فربما  
كان تعدد الصور يتقارب مع تعدد الأفراد ، وكان لا بد من دراسة تلك التجارب

المختلفة في شتى صورها اذا اردنا ان نتفد الى صميم الواقع .

### الحقيقة عند وليم جيمس :

الحقيقة على نوعين ، لأن موضوع التصور اما ان يكون شيئا خارجيا او ضاهجا عليا لارضا . حاجة نفسية : ففي الحالة الأولى " النكرة الحققة عن موضوع ما هي التي تعود أفعالنا نحو هذا الموضوع " . وفي الحالة الثانية " القضية الحققة هي التي يستتب التعليم بها نتائج مرضية " . أي محققة لمطالبنا . ونلاحظ أنه في الحالتين ليست الحقيقة تصورا مطابقا للمنى كما يعتقد عامة الناس ، ولكنها التصور الذي يؤدي بنا الى الاحساس بشئ ، او الى تحقيق غرض ، وفي الحالتين يكون الخطأ هو الفشل في حدوث الاحساس أو تحقيق الغرض . ومعبارة أخرى ، فان الحقيقة ليست خاصة ملازمة للتصور بل هي حدث يتعرض له ( كما سبق أن قدنا ) فيكتسب الصدق بما يحققه من عمل . وفي هذا يقول الفيلسوف برجمون : " ان الحقيقة في المذهب العلمى هي اختراع invention ، بينما كانت في المذاهب الأخرى اكتشاف decouverte " . ولما كان الاختراع الصناعى يتمتع القوائىد العملية ، كذلك كانت القضية الصادقة تزيد في سلطاننا على الأشياء . فدوران الأرض فرض يفيد في تصور الظواهر ، وعمو أكثر فائدة من فرض دوران الشمس . ولقد كانت الحقائق المقبولة الآن عند عامة الناس مجرد مخترعات لاستخدام التجربة ، ثم تأسلت في العقل بمرور الزمن . وعلى " بيانات " ٧ تدل على شئ في الواقع الا بقدر ما تقدمه من انتاج . واذا قال كسطن ان الحقيقة تابعة لتركيب العقل ، فان المذهب العلمى يضيف الى ذلك أن تركيب العقل كان نتيجة لانداء بعض النقول الفردية التي اخترعت المعانى والبادئ " . هذا بالانساق الى أن الاتجاه البراجامى يسمح بطاقه ليشمل كل حقيقة ، ويستوعب العلم والبياتيزيقا من حيث هما موضوع علم .

الحقيقة هي التحقق Truth is verification ، لذا كانت الإنكار

الحقيقية من الفروض الناجحة . غير أن من الأفكار مالم يثبت نجاحه أو فشله وهو مع ذلك لا يستبعد إمكانية خضوعه للتحقق Verifiability . ولهذا فإن جيمس يقرر أن معظم الحقائق تتميز على نظام مالى قوامه الاستدانة Credit system . فهي تظل سارية المفعول ، طالما ظل الناس يتقبلونها دون خشية أو توجس ، مثلها فى ذلك كمثل أوراق النقد التى تظل محتفظة بقيمتها طالما ظلل الناس يتداولونها فيما بينهم .

والنهج البراجماتى عند وليم جيمس يقوم بحسم الناظرات الفلسفية التى لم يتوصل فيها الجدل النذلى الى أى نتيجة . فالتساؤل عن العالم وهل هو مادى أو روحى ، والتساؤل عن الجبر أو عن الحرية ، وأيضا التساؤل عن وحدة العالم أو كثرته ، نلاحظ أنها أمور يتمذر نسبت الصدق الى أحد جوانبها مالم يستند ذلك الى النفعة . أما اذا تعذر تحكيم مبدأ النفعة ، فمندث تساوئ الأطراف المتناظرة ويكون استمرار الجدل فيها مجرد عبث ومضيعة للوقت . وإذا أخذنا مثلاً مسألة التنازل بين الاتجاه المادى والاتجاه الروحى ، فسرى أن الحكم الذى يقرر كلام التضيئين ليس متناقضاً خصوصاً اذا اقتصرنا على النظر الى ماضى الكون ، إذ يتساوى عندئذ أن نقول أن العالم قديم قدم المادة أو أنه من صنع روح الهية . أما اذا نظرنا فى الأمر نظرة مستقبلية ، فسرى أن هناك فرقاً كبيراً بين المادية والروحية وفقاً لسيار النفعة . ذلك أن متناقضات ليست حمية فقط ، فمن أمسك حاجات الإنسان أن يكون هناك نظام للخلق الدائم . أما المذهب المادى الذى يجعل مصير الإنسان متوقفاً على قوى كونية عمياء ، فإنه لا يعبر عن حاجات الإنسان الحقيقية . وفى هذا يقول وليم جيمس " أن العقيدة الروحية فى شتى صورها من شأنها أن تقودنا الى عالم مليء بالوجود والأمانى ، بينما تنسرب شمس المادية فى محيط من الحسرة وخيبة الأمل " .

وفىما يتملن بالفصل بين أنصار الحرية وأنصار الجبرية يرى وليم جيمس أن الاعتقاد

بالحرية مصدر قوة وشجاعة لأنه يتضمن إمكانية الوصول الى الكمال بينما كانت  
الذاهب الآلية التي ترى في مسار الأشياء خضوعا للضرورة ، تزعم أيضا أن فكرة  
الاحتمال انما تنشأ من جهل الانسان . بأسباب أفعاله ، ومن هنا كان التمسك  
علا مشواريا داخل طبيعة عيا ، وى فكرة لا تستريح اليها النفس فليست  
بطلانها .

" والمنفعة الفردية " ليست على معيار صدق الأفكار ، بل لا بد للفكرة  
الحقيقية من ان تتلاءم مع الأفكار السائدة والتي تثبت دوما أنها صحيحة . وهذا  
لا يعنى أن دائرة الاعتقاد مغلقة عند وليم جيمس ، إذ أن كل حقيقة تقبل التغير  
نظرا لاكتشافنا المستمر لحقائق جديدة ونظرا لارادة الاعتقاد الموجودة فيها .  
وارادة الاعتقاد هذه ليست شيئا آخر سوى رغبة وجدانية تتضمن عناصر اجتماعية .  
وهذا يعنى أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح في معظم آرائنا ومعتقداتنا .

والتجربة الدينية تؤيد المعتقدات الميتافيزيقية . وعلى تجربة تتصف بالقلسق  
حيال الآلام والشرور كما تبشر بالنجاة عنها بفضل مساعدة " قوة عليا " . هذه  
القوة العليا على موجود أعظم نشاركت نحن بطريقة شعورية في وجوده وشرة التجربة  
الدينية تنداسة اى القسر الارادى والمحبة واليثار وعلى فضائل نائمة للأفراد  
والجماعات .

والدالم ليس خيرا محضا ولا شرا محضا ، بل هو حقيقة مرنة قابلة للتحسن .  
والتناؤل الذى يدعوا اليه جيمس ليس سوى نزعة اخلاقية تؤمن بإمكان التحسن .

والله الذى يؤمن به ليس اليها مزارقا ، لأن الله الفارق لا يدخل فى فائدة  
مع الانسان . انه على الأخرى بمثابة الحقيقة الثاليتة الباطنة فى صميم الأشياء .  
والتول بالأحادية ( أى الاعتقاد بآله يتعد بآء الم ) لا يتفق مع الحقيقة . لأن

الأحادية تميز بين الله باعتباره لا متاعيا والله باعتباره صانعا للطبيعة ، أي تميز بين الوحدة الميتافيزيقية للوجود ووفرة الوجودات المتاعية ، وتعتبر الكثرة مجرد ظواهر لا حقيقة لها في ذاتها بينما تدلنا التجربة على أنها حقيقية .

أن الاله الذي نحتاج اليه هو اله متناه ، وعرفته جزئيا من العالم ، تتوسط بين كماله وبين نقصنا درجات من الكمال منتشرة في أرواح أخرى . وفي النزول باله متناه تفسير لامكان الشر ، وحافز للتعاون معه على تحقيق الخير ، وفتح لأبواب الحرية القائمة على الاختيار بين السمات .

### نتيم الذهب البراجماتي :

لقد كان الذهب البراجماتي من أطرف الذائعب النسبية حيال المعرفة في العصر الحديث . وقد أخذ هذا الذهب عن كنهط الرأي القائل بأننا نركسب معرفتنا . كما يمكننا أن نجده ضنا في مذائعب سابقة على كنهط عند برزنتاغراس .

الموسمطائي الذي يصرح بأن الانسان مقياس الأشياء جيما .

والواقع أن الحالة التي كانت عليها العلوم في أواخر القرن التاسع عشر ، قد ساعدت الى حد كبير في نشأة الذهب المعلى ونموه وتفرعه عند بعض ماسمري ولهم جيس من أمثال نيتشة في ألمانيا ( ١٨٤٤ - ١٩٠٠ ) ، وشار في انجلترا ( ١٨٦٤ - ١٩٣٧ ) .

ففي البيولوجيا وتعلمنا نظرية التطور أن هناك ما يسمى بالصراع من أجل الحياة : Struggle for life ، وأن أعضاء الدائن الحي المتطورة " تنبده " في ذلك الصراع . فإذا تحسن ذكا الكائن مثلا امتدت قدرته على مجابهة المخاطر . ونحن هنا لا نبتعد كثيرا عن الفكرة القائلة بأن هناك تشاربا بين الحقيقة truth وبين الفائدة أو النفع usefulness .

وسلمنا علم النفس بأن كل سلوك يهدف إلى غرض ، وكل نشاط ذهني غائي .  
وكذلك كان لتقدم الفرضي hypothesis التي يجدد العلوم قرب : أواخر القرن  
التاسع عشر أكبر الأثر في تقدم البراجماتية ، فقد كانت قيمة الفرض تقاس بمدى  
نفعه في تفسير الظواهر .

ولقد كان الخطأ الذي وقعت فيه المذاهب الكلاسيكية حيال مشكلة الحقيقة ،  
أنها كانت تتصورها على أنها نسخة طبق الأصل من واقع موجود من قبل مثل المثل  
عند أفلاطون ، والأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت . فالحقيقة عندهم تتسبب إلى  
الماضي ، أما في الاتجاه البراجماتي ، فإنها تتعلق بالمستقبل لأن الأفكار - كما  
رأينا - توزن بيزان نتائجها لا بيزان البادئ التي اشتقت منها .

ويمكننا أن نفهم - بناءً على ما تقدم - التمرين الذي يضمه الفيلسوف الفرنسي  
برتلو René Berthelot للبراجماتية . يقول : " أنها رومانتيكية نفعية  
Utilitarian romanticism . "

أما أنها نفعية ، فذلك ظاهر - ن قد يربح لأهمية نتائج الأفكار وما يجب أن  
يؤدي إليه التصديق بها من منفعة .

أما أنها رومانتيكية ، فهذا ظاهر أيضا من إصرارها على الخصائص الديناميكية  
للأشياء . وفي هذه النقطة كان ولیم جيمس يصرح بأن : " الفكرة الصحيحة هي  
النكرة ( الديناميكية ) التي تحمل " ، كما كان يبحث دائما على البحث عن القيم  
المادية ( بل النقدية ) لأفكارنا .

A true idea is an idea that works, and we must always see the  
" cash-value " of our ideas .

ولم تعتمد برأسمالية فلر Schiller كثيرا من المفهوم الذى حدده جيس ( فعندما تكون حكما صادقا ، نحن الذين نعتقه ونكسبه صفة اليقين ) ، بيد أن شيلر كان يزيد من تسكه بالعنصر الاجتماعى باعتباره ضروريا فى تقرير الحقيقة ، وهو يتصد بالعنصر الاجتماعى الاتفاق والانسجام بين العقول المختلفة .

وقد شهدت البرأسمالية ظهورا جديا فى أمريكا على يد جون ديموى ( ١٨٥٩ - ١٩٥٢ ) فىنا عرف بالنزعة الادائية Instrumentalisme ، والفكر فيها آلة أو أداة instrument ، تستخدم فى حل مشكلات الحياة العملية .

وتساءل الآن : ما قيمة المذهب البرأسمالى ؟ ألا تهدم فكرة الحقيقة لمجرد القول بأن قيمة الفكره تناس بنتائجها ؟

نحن نشعر عندما نحكم على قضية بأنها سادقة أننا قد اثبتنا شيئا مختلفا عن كون القضية لها نتائج مفيدة . هذا بالاضافة الى أن حكم الحقيقة فى الاتجاه البرأسمالى - وهو النخمة التى تؤيد بها النكسة - لا نستطيع أن نطبقه على جميع القضايا . فقد توجد قضايا صادقة ، ومع ذلك لا نستطيع أن نجد لها نتائج مباشرة . وأحيانا نحكم بصدق قضية ثم يتبين لنا بعد مضي زمن طويل ما لها من نتائج دون أن نكون قد شعرنا بهذه النتائج فى أول الأمر . بالاضافة أيضا الى أن المذهب البرأسمالى يخلط بين ارادة الوكيل الى الحقيقة ، وهو مبدأ صالح فى ميدان الحياة العملية ، و ارادة الفعل فى الحقيقة ، وهو مبدأ يتمذ رتبوله فى مجال الفكر :

وهنا كان من شئ : فانه لمن الصعب أن ننكر ما أسهم به البرأسمالىون فى

مجال البحث عن الحقيقة • ويكفى أن نذكر أن "التجريبية الأصيلة" Radical Empiricism عند وليم جيمس قد نجحت في تبرير المعتقدات الموجودة في التجربة (وعلى علاقات مثل : إذا • ومع • ووار الصلح ) وعموما لم تنجح فيه المذاهب العقلية والتجريبية •

فالتجريبيون لا يرون في التجربة الأشياء متاثرة ليس بينها أدنى ترابط مع استنها • هيوم طبعا الذي حاول أن يربط بين الأشياء المتاثرة بما أساء المصادرة belief والاعتقاد custom

أما العقلانيون • فمع اعترافهم ضنا بأن لا وجود لعلاقات في التجربة • يجمعون العقل هو منبع هذه العلاقات •

أما وليم جيمس فيمتد أن المعتقدات تنمت في التجربة • وأنتا نشعر بها فيها • فنحن نشعر مثلا بوجود علاقات بين الأشياء مثل العلية والكيف والكم والاشافسة • ونلاحظ أن فكرتي من الشيء والشيء نفسه • عند جيمس • ليما حقيقتين مختلفتين بل حقيقة واحدة • إذا نظر إليها من الناحية الميكولوجية كانت فكرة • وإذا نظر إليها نظرية موضوعية كانت الشيء الفيزيقي نفسه • وهذا الرأي يعارض رأي التجريبيين الذين قالوا بوجود أفكار تنوب عن الأشياء • أو ما يمكن أن نسميها بتشكيلات Representations •

ومن مزايا المذهب البراجماتي أنه ساعم في هدم المذاهب المثاليّة المطلقة • تلك التي كانت تخضع الواقع النخب إلى عدد من البادئ المثليّة الجائدة • كما أنه كشف عن الطابع الانساني للحقيقة • فأنجى المفكرين المعاصرون إلى التمسك بالعلوم والتعدد • وكل ما يصبرنا في الحياة من ضروب القلق والصراع والمخاطرة •



